VERBUM CARO

VOLUME V (Nos 17-20) 1951

ÉDITORIAL

Une fois n'est pas coutume : voici un numéro consacré presque exclusivement à un même sujet. Mais quel sujet! La place que nous lui avons accordée, grande au regard du peu de pages dont nous disposons encore, est bien petite au regard de notre souffrance. Puisse-t-elle l'être aussi au regard de notre foi, « ferme assurance des choses qu'on espère » !

Nous continuons à espérer l'unité chrétienne, qui est voulue de Dieu. Nous continuerons à essayer de faire cette volonté, comme nous devons faire toute volonté de Dieu.

Deux dangers nous menacent : l'anticatholicisme, stérile comme tous les mouvements réactionnaires; la nostalgie de l'unité, stérile comme toutes les nostalgies.

Mais, à qui renonce à ses réactions et à ses nostalgies, Dieu ouvre, toute grande, la porte de son espérance.

J.-L. L.

Ce numéro est le premier de notre cinquième année. En acquittant d'emblée leur cotisation, s'ils ne l'ont déjà fait, nos fidèles lecteurs nous éviteront des frais. Nous les en remercions d'avance, comme aussi de bien vouloir nous aider à trouver de nouveaux abonnés.

LE DOGME DE L'ASSOMPTION

« C'est pourquoi, après avoir adressé à Dieu d'incessantes et suppliantes prières et invoqué les lumières de l'Esprit de vérité, pour la gloire du Dieu Tout-Puissant qui prodigua sa particulière bienveillance à la Vierge Marie, pour l'honneur de son Fils, Roi immortel des siècles et Vainqueur de la mort et du péché, pour accroître la gloire de son auguste Mère et pour la joie et l'exultation de l'Eglise tout entière, par l'autorité de Notre Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux apôtres Pierre et Paul et par la Nôtre, Nous proclamons, déclarons et définissons que c'est un dogme divinement révélé que Marie, l'Immaculée Mère de Dieu toujours Vierge, à la fin du cours de sa vie terrestre, a été élevée en âme et en corps à la gloire céleste [1].

» C'est pourquoi, si quelqu'un — ce qu'à Dieu ne plaise — osait volontairement nier ou mettre en doute ce que Nous avons défini, qu'il sache qu'il a fait complètement défection dans la foi divine et catholique...

» Qu'il ne soit permis à qui que ce soit de détruire ou d'attaquer ou contredire par une audacieuse témérité, cet écrit de Notre déclaration, décision et définition. Si quelqu'un avait la présomption d'y attenter, qu'il sache qu'il encourrait l'indignation du Dieu Tout-Puissant et des bienheureux apôtres Pierre et Paul.

» Donné à Rome, près de Saint-Pierre, l'année du très grand Jubilé mil neuf cent cinquante, le premier novembre, en la fête de tous les saints, de Notre pontificat la douzième année.

Moi, Pie,
Evêque de l'Eglise catholique,
j'ai signé cette définition. [2] »

Notre tristesse est grande à la pensée que notre devoir de fidélité à l'Evangile de Jésus-Christ et de défense de la vérité chrétienne nous oblige à encourir la malédiction de nos frères catholiques romains, qui, fidèles à leur Souverain Pontife, doivent nous considérer comme ayant « fait *complètement* défection dans la foi divine et catholique ». Nous avons souvent, et avec

[1] Ces lignes qui appartiennent à la Bulle dogmatique « Munificentissimus Deus » (1 XI 1950), ont été lues lors de la proclamation solennelle du dogme sur la place Saint-Pierre à Rome; elles se terminent par le dispositif dogmatique infaillible : « ... Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad coelestam gloriam assumptam. » *La Documentation catholique*, 19 XI 1950, N° 1082, col. 1486, 1489.

[2] Deux fragments de la conclusion de la Bulle. La signature personnelle du pape : « Moi, Pie, évêque de l'Eglise catholique », s'explique par la doctrine de l'infaillibilité d'une définition pontificale « ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, en soi et non par le consentement de l'Eglise ». Il s'engage ici certes comme « Pasteur et docteur de tous les chrétiens », mais aussi personnellement. Nous y reviendrons.

force, affirmé la nécessité qui s'impose à tout chrétien non catholique romain de connaître l'Eglise romaine malgré toutes ses défaillances, et nous continuons à l'affirmer; il nous est d'autant plus douloureux « d'attaquer et de contredire cet écrit de la déclaration, décision et définition du pape ». Certes nous ne le faisons pas par « audacieuse témérité », ni par « présomption », mais par souci d'obéissance à la vérité qui est en Jésus-Christ. Cependant, c'est en pleine connaissance de cause, après nous être informés aux meilleures sources écrites et vivantes, que nous écrivons ces pages, en sorte qu'aux yeux du pape et de tout catholique à lui fidèle, nous encourons « l'indignation du Dieu Tout-Puissant et des bienheureux apôtres Pierre et Paul ».

Comment ne pas dire ici à nos frères catholiques que jamais, dans aucune discussion théologique, nous ne nous sommes sentis plus à l'aise, plus sûrs et plus forts, certains de ne pas encourir cette indignation du Seigneur et des apôtres, mais, bien au contraire, d'être en pleine communion non seulement avec eux, mais encore avec toute l'Eglise indivise des cinq premiers siècles, pour défendre contre une déformation manifeste de la foi, la vérité sur la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, et sur Jésus-Christ, son Fils, notre unique Sauveur, Médiateur et Intercesseur, seul Vainqueur de la mort par sa résurrection et son ascension, seul Roi de l'univers [1].

La promulgation du dogme de l'Assomption corporelle de Marie est certainement l'événement qui a le plus troublé cette année tous ceux qui travaillent au rapprochement des chrétiens, tant catholiques que protestants [2]. Certes cette croyance n'est pas nouvelle dans l'Eglise catholique, tant en Orient qu'en Occident. L'Eglise de France elle-même, si « avancée » à certains points de vue dans le dialogue œcuménique, a depuis longtemps une grande dévotion pour le « mystère » de l'Assomption. Depuis le vœu de Louis XIII, la fête du 15 août y est célébrée avec solennité et fait presque figure, dans certaines régions, de fête nationale. Le pape Pie XI n'a-t-il pas donné comme patronne principale à la France, fille aînée de l'Eglise, Notre-Dame de l'Assomption ? « Regnum Galliae, regnum Mariae »... Et pourtant, nombreux sont nos frères catholiques romains qui, tout en confessant loyalement la foi de leur Eglise, avec une soumission totale au pontife de Rome, restent étonnés, troublés, inquiets parfois en leur conscience, devant cette décision de leur chef infaillible.

[1] Nous pouvons pleinement souscrire, comme réformés, à la déclaration de l'épiscopat vieux-catholique (Utrecht-Berne, 26 XII 1950), au sujet du dogme de l'Assomption, ce qui nous est un gage de communion œcuménique sur ce point. Voir S.Œ.P.I., Genève, 12 I 1951, N° 2, p. 4-5.

[2] L'optimisme du cardinal Pizzardo, dans son discours d'ouverture du premier congrès international de mariologie tenu à Rome (23-28 X 1950), nous paraît un peu aveugle : « Ces attaques (contre le dogme) pourraient fournir aux protestants de bonne foi l'occasion d'un rappel et ils pourraient se poser la question suivante : « Le pape, dont le monde entier apprécie les éminentes qualités de souverain... dont tous reconnaissent les exceptionnelles qualités de droiture, de noblesse d'âme, de justice, et de sacrifice... peut-on admettre qu'il commette une grossière erreur ? N'est-ce pas nous qui sommes peut-être dans l'erreur ? » *Doc. cath.*, col. 1057. Certes nous partageons pleinement ce respect du cardinal pour Pie XII, mais il en faut plus à notre âme pour la troubler et plus à notre foi pour l'affermir.

Tout catholique fidèle croyait avec respect à l'Assomption de Marie sans donner à ce mystère trop de précision dogmatique. Dorénavant, on ne peut être catholique si l'on ne croit pas en l'Assomption; on se met en dehors de l'Eglise, on est anathème. Et c'est ce qui est troublant pour beaucoup, qui, ne s'étant jamais posé la question de leur foi en l'Assomption, qui allait de soi, se rendent compte qu'aujourd'hui ils ne peuvent être catholiques s'ils n'engagent leur vie chrétienne dans cette croyance reconnue vérité révélée.

On peut avancer, comme une consolation, qu'il vaut mieux que tout soit clair entre les catholiques et les autres chrétiens, que le dialogue œcuménique ne peut que gagner à une plus grande clarté des positions dogmatiques, que cette croyance séculaire en l'Assomption devenant plus précise permet une discussion plus nette entre frères séparés. Certes nous avons tout à gagner à faire la lumière la plus complète sur nos positions respectives. Mais quand cette lumière prétend se fixer infailliblement et définitivement, quand nous pensons que jamais à vues humaines la théologie catholique ne pourra plus varier sur un point si précis, et que ce point est pour nous une erreur manifeste, nous ne pouvons que regretter amèrement que cette définition soit intervenue. Mieux eût valu que la croyance commune fût restée libre, afin que fût permise une espérance plus tangible en l'unité future. Il y a des lumières qui tuent. Combien le rapprochement des chrétiens se trouve par là compromis, retardé !

Mais si nos vues humaines sont aujourd'hui plus voilées que jamais, notre foi dans le Saint-Esprit nous permet d'espérer contre toute espérance qu'un jour le scandale de l'Assomption sera anéanti dans la victoire de Jésus-Christ remembrant son Eglise en un seul corps.

L'Œcuménisme ralenti

On a soupçonné faussement Pie XII d'avoir promulgué ce dogme pour fixer plus catégoriquement la théologie catholique contre le grand mouvement œcuménique ou pour en détacher l'Eglise grecque, si mariale. Si l'on n'a pas accusé le pape, on a prêté à la Curie ces intentions peu louables. Ces accusations ne tiennent pas devant l'étude des textes et des faits. C'est « pressé » par bien d'autres « raisons » que le Siège romain a cru de son devoir de préciser cette croyance. Nous le verrons plus loin.

Il faut même que nous reconnaissions, nous protestants, qui sommes hypersensibles à découvrir en tout acte de l'autorité ecclésiastique romaine une intention politique d'influence ou de conquête, que cette fois (comme souvent d'ailleurs), Rome a joué contre ses intérêts politiques apparents. Politique humaine d'abord : certains partisans de la promulgation n'étaient-ils pas tout prêts à soupçonner la Curie de céder à des influences de l'Amérique protestante lorsqu'au début de l'été semblait différée la promulgation du dogme ? Or, si leurs soupçons étaient vrais, il est clair que le pape a passé outre à ces considérations politiques-là. Politique ecclésiastique ensuite : le pape aurait pu se laisser fléchir par la crainte de voir se produire certaines défections dans le clergé, s'il promulguait le dogme; on sait que des lettres

lui sont parvenues pour le prévenir de ce dommage possible. Il a cru devoir préférer définir l'Assomption que vouloir maintenir dans l'Eglise des prêtres et des fidèles qui passeraient au protestantisme peut-être; et pourtant le schisme qui suivit le Concile du Vatican en 1870 et qui aboutit à la naissance de l'Eglise vieille-catholique, opposée à l'infaillibilité papale, pouvait le faire réfléchir sérieusement. Politique œcuménique enfin : Pie XII était averti indirectement et directement que son acte aurait les conséquences les plus désastreuses pour le mouvement de l'unité des chrétiens qui lui est si cher [1]. Il savait que son geste freinerait certains mouvements catholicisants et romanisants dans les Hautes Eglises anglicane et luthérienne, retardant ainsi des « réunions » partielles possibles. Il n'ignorait pas que des « conversions » en cours seraient peut-être compromises, que d'anciens « convertis » qui n'avaient pas supposé qu'on les mènerait jusque-là feraient peut-être un retour à leur ancienne foi. Bref, dépassant des raisons de prudence politique de toutes espèces, Pie XII a jugé plus haute et plus noble l'affirmation de « la vérité », envers et contre tout. De mobile politique : aucun. Et c'est un aspect de l'événement qui peut être compté à l'actif de l'Eglise romaine et qui vient contredire nos habituels soupçons.

« Le protestantisme, quasi unanimement, a réagi par le refus ou l'hostilité », écrit le Père Jean Daniélou. Et il ajoute :

« Cette réaction, le Souverain Pontife était trop informé pour ne pas la prévoir, et cependant, quelque douloureuse qu'elle dût être à son cœur de Père, dont la sollicitude ne s'étend pas aux seules brebis fidèles, il ne s'est pas laissé arrêter par elle. Quelles sont les raisons impérieuses qui l'ont poussé à choisir ce moment pour la définition ? On peut évidemment rappeler que le rôle de l'Eglise est de proclamer la vérité « opportune, importune ». Si l'Assomption est la foi de l'Eglise, l'Eglise doit le dire, sans tenir compte des réactions possibles. Seule finalement la vérité délivre. [2] » Nous ne savons si ces paroles traduisent fidèlement la pensée du pape. Nous croyons pouvoir le supposer fortement pour l'essentiel.

L'opportunité spirituelle

« Cette réponse, poursuit le Père Daniélou, pour valable qu'elle est, n'est pas encore suffisante. Une définition dogmatique est un événement en rapport avec une certaine conjoncture spirituelle qui rend précisément raison du moment où elle a lieu. [3] »

La Bulle définit très nettement cette conjoncture : « ... alors que les inventions du « matérialisme » et la corruption des mœurs qui en découle

[1] Non seulement les réactions réformées et luthériennes ont été unanimes, mais les archevêques anglicans et l'épiscopat vieux-catholique ont fortement réagi contre le dogme (voir le discours de l'archevêque d'York, Dr Garbett, dans le *Times* du 13 IX 1950, et la déclaration de l'épiscopat vieux-catholique, p. 3, note 1), et les orthodoxes, d'accord avec le dogme, contre son opportunité (voir sur toutes ces réactions « Vers l'Unité chrétienne », *Istina*, déc. 1950, N° 28, pp. 10-19).

[2] Revue *Etudes*, déc. 1950, « Le dogme de l'Assomption », p. 299.

[3] *Ibid.*, p. 299-300.

Tout catholique fidèle croyait avec respect à l'Assomption de Marie sans donner à ce mystère trop de précision dogmatique. Dorénavant, on ne peut être catholique si l'on ne croit pas en l'Assomption; on se met en dehors de l'Eglise, on est anathème. Et c'est ce qui est troublant pour beaucoup, qui, ne s'étant jamais posé la question de leur foi en l'Assomption, qui allait de soi, se rendent compte qu'aujourd'hui ils ne peuvent être catholiques s'ils n'engagent leur vie chrétienne dans cette croyance reconnue vérité révélée.

On peut avancer, comme une consolation, qu'il vaut mieux que tout soit clair entre les catholiques et les autres chrétiens, que le dialogue œcuménique ne peut que gagner à une plus grande clarté des positions dogmatiques, que cette croyance séculaire en l'Assomption devenant plus précise permet une discussion plus nette entre frères séparés. Certes nous avons tout à gagner à faire la lumière la plus complète sur nos positions respectives. Mais quand cette lumière prétend se fixer infailliblement et définitivement, quand nous pensons que jamais à vues humaines la théologie catholique ne pourra plus varier sur un point si précis, et que ce point est pour nous une erreur manifeste, nous ne pouvons que regretter amèrement que cette définition soit intervenue. Mieux eût valu que la croyance commune fût restée libre, afin que fût permise une espérance plus tangible en l'unité future. Il y a des lumières qui tuent. Combien le rapprochement des chrétiens se trouve par là compromis, retardé !

Mais si nos vues humaines sont aujourd'hui plus voilées que jamais, notre foi dans le Saint-Esprit nous permet d'espérer contre toute espérance qu'un jour le scandale de l'Assomption sera anéanti dans la victoire de Jésus-Christ remembrant son Eglise en un seul corps.

L'Œcuménisme ralenti

On a soupçonné faussement Pie XII d'avoir promulgué ce dogme pour fixer plus catégoriquement la théologie catholique contre le grand mouvement œcuménique ou pour en détacher l'Eglise grecque, si mariale. Si l'on n'a pas accusé le pape, on a prêté à la Curie ces intentions peu louables. Ces accusations ne tiennent pas devant l'étude des textes et des faits. C'est « pressé » par bien d'autres « raisons » que le Siège romain a cru de son devoir de préciser cette croyance. Nous le verrons plus loin.

Il faut même que nous reconnaissions, nous protestants, qui sommes hypersensibles à découvrir en tout acte de l'autorité ecclésiastique romaine une intention politique d'influence ou de conquête, que cette fois (comme souvent d'ailleurs), Rome a joué contre ses intérêts politiques apparents. Politique humaine d'abord : certains partisans de la promulgation n'étaient-ils pas tout prêts à soupçonner la Curie de céder à des influences de l'Amérique protestante lorsqu'au début de l'été semblait différée la promulgation du dogme ? Or, si leurs soupçons étaient vrais, il est clair que le pape a passé outre à ces considérations politiques-là. Politique ecclésiastique ensuite : le pape aurait pu se laisser fléchir par la crainte de voir se produire certaines défections dans le clergé, s'il promulguait le dogme; on sait que des lettres

lui sont parvenues pour le prévenir de ce dommage possible. Il a cru devoir préférer définir l'Assomption que vouloir maintenir dans l'Eglise des prêtres et des fidèles qui passeraient au protestantisme peut-être; et pourtant le schisme qui suivit le Concile du Vatican en 1870 et qui aboutit à la naissance de l'Eglise vieille-catholique, opposée à l'infaillibilité papale, pouvait le faire réfléchir sérieusement. Politique œcuménique enfin : Pie XII était averti indirectement et directement que son acte aurait les conséquences les plus désastreuses pour le mouvement de l'unité des chrétiens qui lui est si cher [1]. Il savait que son geste freinerait certains mouvements catholicisants et romanisants dans les Hautes Eglises anglicane et luthérienne, retardant ainsi des « réunions » partielles possibles. Il n'ignorait pas que des « conversions » en cours seraient peut-être compromises, que d'anciens « convertis » qui n'avaient pas supposé qu'on les mènerait jusque-là feraient peut-être un retour à leur ancienne foi. Bref, dépassant des raisons de prudence politique de toutes espèces, Pie XII a jugé plus haute et plus noble l'affirmation de « la vérité », envers et contre tout. De mobile politique : aucun. Et c'est un aspect de l'événement qui peut être compté à l'actif de l'Eglise romaine et qui vient contredire nos habituels soupçons.

« Le protestantisme, quasi unanimement, a réagi par le refus ou l'hostilité », écrit le Père Jean Daniélou. Et il ajoute :

« Cette réaction, le Souverain Pontife était trop informé pour ne pas la prévoir, et cependant, quelque douloureuse qu'elle dût être à son cœur de Père, dont la sollicitude ne s'étend pas aux seules brebis fidèles, il ne s'est pas laissé arrêter par elle. Quelles sont les raisons impérieuses qui l'ont poussé à choisir ce moment pour la définition ? On peut évidemment rappeler que le rôle de l'Eglise est de proclamer la vérité « opportune, importune ». Si l'Assomption est la foi de l'Eglise, l'Eglise doit le dire, sans tenir compte des réactions possibles. Seule finalement la vérité délivre. [2] » Nous ne savons si ces paroles traduisent fidèlement la pensée du pape. Nous croyons pouvoir le supposer fortement pour l'essentiel.

L'opportunité spirituelle

« Cette réponse, poursuit le Père Daniélou, pour valable qu'elle est, n'est pas encore suffisante. Une définition dogmatique est un événement en rapport avec une certaine conjoncture spirituelle qui rend précisément raison du moment où elle a lieu. [3] »

La Bulle définit très nettement cette conjoncture : « ... alors que les inventions du « matérialisme » et la corruption des mœurs qui en découle

[1] Non seulement les réactions réformées et luthériennes ont été unanimes, mais les archevêques anglicans et l'épiscopat vieux-catholique ont fortement réagi contre le dogme (voir le discours de l'archevêque d'York, Dr Garbett, dans le *Times* du 13 IX 1950, et la déclaration de l'épiscopat vieux-catholique, p. 3, note 1), et les orthodoxes, d'accord avec le dogme, contre son opportunité (voir sur toutes ces réactions « Vers l'Unité chrétienne », *Istina*, déc. 1950, N° 28, pp. 10-19).

[2] Revue *Etudes*, déc. 1950, « Le dogme de l'Assomption », p. 299.

[3] *Ibid.*, p. 299-300.

menacent de submerger l'existence de la vertu et, en excitant les guerres, de perdre des vies humaines, sera manifesté le plus clairement possible, en pleine lumière, aux yeux de tous, à quel but sublime sont destinés notre âme et notre corps... [1] » En un temps de matérialisme corrupteur de la morale et générateur de guerres, le pape veut affirmer contre le mépris de la personne humaine la très haute destination de notre âme *et* de notre corps; « ... la foi de l'Assomption céleste de Marie dans son corps rendra plus ferme notre foi en notre propre résurrection et la rendra plus active » [2]. Marie devient ainsi pour les catholiques l'espérance de la résurrection et de la gloire promises à notre personne tout entière. Ainsi, en un temps de matérialisme et de souffrance, la promulgation de l'Assomption se trouve très opportune. Elle est un rappel du surnaturel et de la résurrection à ceux qui ne croient plus ou désespèrent. Le cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, Primat des Gaules, si soucieux d'unité et si profondément avisé en matière théologique, écrivait, annonçant la définition à ses diocésains : « ... Alors que l'humanité porte le poids de tant d'angoisses et la douleur de tant de haines déchaînées, alors que la guerre ensanglante à nouveau d'immenses territoires et profile sur le monde son atroce menace, voici qu'un éclair de joie, de douceur, de paix illumine la terre. Une fois de plus, c'est par la vision de Sa Mère triomphante que le Sauveur divin daigne apaiser nos anxiétés et raviver notre espérance. [3] » Nous respectons infiniment cette piété joyeuse envers la Mère de Dieu de ces théologiens spirituels, mais nous ne pouvons pas ne pas nous étonner au nom de notre foi chrétienne, que pour redonner le sens du surnaturel et l'espérance de la résurrection aux hommes, il faille définir l'Assomption de Marie, alors que la résurrection et l'ascension du Christ sont dans la Révélation pour cela précisément. Faisant écho au « conressuscitati sumus, consedere fecit in coelestibus » de saint Paul (Eph. 2. 6), l'incise « Communicantes », propre à la fête de l'Ascension dans le canon de la messe romaine, n'affirme-t-elle pas liturgiquement depuis des siècles, au sein de l'Eglise catholique, que c'est l'ascension du Christ seul et de toute l'Eglise avec lui, qui est notre espérance en la résurrection et l'ascension de notre corps au dernier jour : « Unis dans une même communion et célébrant ce très saint jour, où notre Seigneur, ton Fils unique, a placé *à la droite de ta gloire notre fragile nature* qu'il s'était unie, nous honorons aussi la mémoire, en premier lieu, de la glorieuse Marie toujours Vierge, Mère de ce même Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ, et aussi de tes bienheureux apôtres et martyrs Pierre et Paul, André... [4] » Nous reviendrons sur cette substitution de Marie, espérance de résurrection et de gloire, à Jésus-Christ dont saint Paul écrivait aux Colossiens (1. 27) que « Dieu avait voulu faire connaître à ses saints quelles sont les richesses de ce mystère parmi les païens, c'est-à-dire *Christ en vous, l'espérance de la gloire.* »

[1] *Doc. cath.*, col. 1485-1486.
[2] *Ibid.*, col. 1486.
[3] Cité par « La couronne de Marie », *Annales du Rosaire*, XI, XII, 1950, pp. 1-2.
[4] « Communicantes », habituellement indiqué dans les Missels romains après la Préface eucharistique de l'Ascension.

Mais en plus de cette opportunité spirituelle du dogme, nous pouvons discerner dans la pensée de Pie XII l'espérance d'un profit mystique à la proclamation. En « ornant le front de la Vierge Mère de Dieu de ce brillant joyau », le pontife romain a eu l'« entière confiance que cette proclamation et définition solennelle de son Assomption apporterait un profit non négligeable à la société humaine car elle tournerait à la gloire de la Très Sainte Trinité à laquelle la Vierge Mère de Dieu est unie par des liens tout particuliers »[1]. Cette promulgation doit rejaillir sur les peuples et d'abord sur l'Eglise en abondantes bénédictions; « ... les fidèles seront portés à une piété plus grande envers leur céleste Mère ». On espère même, c'est très clair, que par des voies mystérieuses, celles de la prière et de la grâce, un profit œcuménique sortira de cet événement. Le pape, qui n'a pas tenu compte des réserves pour raisons œcuméniques qui lui ont été faites du dedans, par des évêques dans leur réponse à la consultation du premier mai 1946 [2], et du dehors par les archevêques anglicans, et par certaines personnes privées, espère là, en un résultat non politique mais mystique. Les protestants sont directement visés et tout le mouvement œcuménique dans cette phrase : « (Il faut espérer) que les âmes de tous *ceux qui se glorifient du nom de chrétiens*, seront poussés au désir de *participer à l'unité* du Corps mystique de Jésus-Christ et d'*augmenter leur amour envers Celle qui, à l'égard de tous les membres de cet auguste Corps, garde un cœur maternel.* » Encore une fois ce n'est pas contre l'œcuménisme, mais aussi en faveur de l'unité, que s'est faite la proclamation du dogme. Pie XII veut aller à l'unité par cette voie aussi, non de façon politique, mais mystique. Bien entendu, cette démarche nous apparaît aller à l'encontre de cette unité, mais elle n'en reste pas moins respectable, dans son aveuglement, parce que spirituelle. Spirituelle, mystique, mais pas théologique, d'où sa faiblesse et son inutilité. Les termes de ce passage sur l'unité sont parfaitement iréniques à l'égard de ceux qu'ils visent : ils peuvent se glorifier du nom de chrétiens, on les considère comme membres du Corps mystique de Jésus-Christ (dont on espère qu'ils seront poussés au désir de participer à l'unité, dans l'Eglise catholique romaine), on tient compte de leur amour envers Marie (qu'on souhaite voir augmenter), elle qui garde pour eux un cœur maternel. Notons ce langage irénique à l'actif d'un geste si lourd, par ailleurs, de conséquences fâcheuses. Il est clair que le pape a pris là un soin particulier pour ne pas blesser les non-catholiques romains et qu'il fait preuve, en ce passage précis de la Bulle, de charité, de psychologie, de tact. Si en d'autres occasions nous avons dû souligner un manque de psychologie et de tact involontaire dans les documents romains qui parlent des « frères séparés »[3], si, en son discours de Noël 1949, le pape, parlant du grand Retour, a pu blesser les protestants, il nous faut enregistrer avec reconnaissance cette évolution des formes, qui peuvent paraître secondaires, mais qui signifient une prise de conscience plus profonde du mystère de la division des chrétiens. Il n'y a pas d'ailleurs

[1] *Doc. cath.*, col. 1486, 1485.
[2] Lettre encyclique « Deiparae Virginis », 1. V. 1946, *Doc. cath.*, col. 1476; voir p. 15.
[3] *Unité chrétienne et tolérance religieuse*, Ed. du Temps Présent, Paris 1950, p. 183-210.

qu'une forme meilleure dans la façon de parler, mais une précieuse indication théologique, pas nouvelle certes, mais réjouissante parce que précisée : les non-catholiques font partie du Corps mystique de Jésus-Christ. Ce qu'on espère, c'est qu'ils « seront poussés au désir de participer à l'unité » de ce Corps, c'est-à-dire à rejoindre l'Eglise romaine qui en a le secret. Enfin Pie XII fait état d'une valeur théologique déjà existante chez les chrétiens non romains : leur foi et leur piété réelles envers la Vierge Marie. Nous n'étions pas habitués à ces notes positives, sachons les souligner avec loyauté.

Rôle œcuménique de la définition, rôle politique aussi, mais toujours par voie mystique, voie de la prière et de la grâce. A l'ouverture du premier congrès international de mariologie qui se tint à Rome du 23 au 28 octobre dernier, quelques jours avant la définition, le cardinal Pizzardo, après avoir dit le rôle de la définition pour la conversion des protestants [1], s'écriait : « Et que dire des hommes qui prétendent effacer de la terre les saints noms de Dieu et de Celui qu'il a envoyé, le Christ Jésus ? Ils sont manifestement inspirés et conduits par l'ennemi mortel du genre humain, dont la Vierge écrasa la tête. Puisse son Cœur immaculé, plein de tendresse maternelle pour tout le genre humain, obtenir de son divin Fils pitié et miséricorde aussi pour ces malheureux qui ne savent pas ce qu'ils font. [2] »

Ainsi la Vierge glorifiée un peu plus va faire retomber cet honneur que lui font les catholiques en bénédiction sur eux pour une victoire certaine dans la guerre contre le matérialisme et le communisme. La définition de l'Assomption comporte pour certains l'aspect mystique de la lutte du Saint-Siège contre le communisme, dont l'excommunication des chrétiens progressistes donnait le caractère disciplinaire.

Cette certitude de la puissance de Marie dans la lutte contre le démon du monde (le matérialisme) et le démon de l'Eglise (l'hérésie), nous la voyons apparaître avec force après le Concile d'Ephèse en 431, où fut proclamée la maternité divine de la Vierge. Saint Cyrille d'Alexandrie, le grand inspirateur du Concile, y prononça une grande acclamation à Marie, dont ce qui suit : « ... c'est par vous que les cieux tressaillent de joie, que les anges sont réjouis, que les démons sont mis en fuite, que le démon tentateur est tombé du ciel, que la créature tombée est mise en place. [3] » Et la liturgie ne tarda pas à faire écho à ce sentiment. C'est ainsi qu'au troisième nocturne des Matines, aux fêtes de la Vierge Marie, l'antienne du premier psaume (Ps. 96) est celle-ci : « Réjouissez-vous, Vierge Marie, à vous seule vous avez écrasé toutes les hérésies dans le monde entier. [4] »

« C'est pourquoi, écrivait le Père Daniélou, nous avons une grande espérance que, dans la mesure même où notre siècle est un siècle marial, où nous nous tournons vers ces grands mystères de l'Assomption et de la Médiation,

[1] Voir p. 3, note 2.

[2] *Doc. cath.*, col. 1507-1508.

[3] *Patrologie grecque*, t. 77, col. 1032-1033; trad. de Bossuet, « Catéchisme des prières ecclésiastiques », Explication des litanies de la très sainte Vierge.

[4] Bréviaire romain, texte et traduction du R. P. Hugueny, Ed. Labergerie, Paris 1933, p. 212.

Dieu prépare dans l'Eglise, mystérieusement, une nouvelle effusion de l'Esprit Saint, une nouvelle Pentecôte. Là encore la présence de Marie est un gage et une promesse de la venue prochaine de l'Esprit, c'est-à-dire de la *conversion des infidèles* et, c'est notre conviction, de *l'unité entre chrétiens.* [1] »

On reste pantois devant l'affirmation d'un tel paradoxe, non que l'Evangile redoute les paradoxes, mais parce que tous les faits démentent ces affirmations. S'il y a des nations mariales, ce sont bien l'Espagne et les peuples d'Amérique latine; je ne sache pas que les autorités romaines soient très fières de la « Pentecôte » qui s'y produit. Par ailleurs il est certain que plus une âme catholique, même et surtout peut-être celle d'un prêtre, se recentre sur l'Evangile et sur la personne du Christ, plus elle s'éloigne non de Marie, mais d'une conception exagérée de son rôle dans le salut et la vie spirituelle. Enfin le paradoxe de la valeur œcuménique de l'Assomption est démentie par l'unanimité non moins impressionnante que celle réunie pour la promulgation, de toutes les Eglises non romaines, même les plus mariales, comme celle d'Orient [2].

Quand on pense au sens et à la valeur extraordinaires qu'auraient pu avoir pour le monde œcuménique la définition d'un autre dogme, fondé sur l'Ecriture sainte, on ne peut pas ne pas s'attrister du manque d'opportunité de tant de démarches ecclésiastiques. Si le pape, au lieu de glorifier Marie, avait essayé d'achever le Concile du Vatican et de rééquilibrer la doctrine de l'infaillibilité pontificale, par la définition du mystère de l'Eglise, des rapports de l'institution avec le Corps du Christ, du péché et de la sainteté en elle ! La définition d'un dogme ecclésiologique eût été un événement œcuménique riche de conséquences heureuses.

Et si nous regardons aux infidèles de notre temps, avides de précisions scientifiques et historiques, est-ce que ce dogme sans fondement dans l'histoire n'est pas plutôt fait pour les éloigner encore un peu plus ? Le scandale du surnaturel de l'Evangile suffit pour le salut, tout ce qu'on y ajoute risque d'être un scandale faux et inutile, dangereux même pour le salut des hommes.

Il n'y avait pas de doctrine plus inopportune que celle-là. Et pour ceux qui ne croient pas que Marie, dans le repos du Christ, puisse être réjouie de cette glorification de plus et nous en bénir, il n'y a place en leur âme que pour le regret d'un événement de ce genre.

L'INFAILLIBILITÉ MANIFESTÉE

Le R. P. Boyer, S. J., préfet des études à l'Université grégorienne à Rome, chargé par le Vatican des affaires œcuméniques, et qui est considéré en Italie comme un des grands théologiens actuels, écrivait à fin 1948 :

[1] Revue *Dieu vivant*, N° 10, Ed. du Seuil, Paris 1948, pp. 33-34.
[2] Voir p. 5, note 1.

« ... Si le pape est infaillible, comme le croit l'Eglise catholique, et s'il définit cette doctrine, cette doctrine est par là même certaine dans toute la mesure où elle est définie... si la Mère de Dieu n'était pas aujourd'hui vivante dans son corps glorifié, le pape ne définirait pas l'Assomption... Chez les catholiques donc, aucun souci, aucune angoisse, mais seulement une grande espérance. [1] »

Dans ce texte, le cercle vicieux de l'infaillibilité papale est clairement décrit : si le pape définit l'Assomption, c'est une vérité; si ce n'est pas une réalité, il ne peut la définir. Ici, la confusion de la nature du Christ et de celle de l'Eglise est à son comble : le pape ne peut qu'exprimer la pensée du Christ en une définition infaillible. C'est pour nous le triomphe d'un monophysisme ecclésial [2] qui n'est que l'aboutissement fatal d'un système doctrinal qui, pour maintenir l'unité, accepte le gouvernement le plus facile : celui d'une seule personne déclarée infaillible. Jusqu'en 1870, l'Eglise romaine a marché, sur le plan du gouvernement ecclésiastique, de facilités en facilités pour aboutir à la doctrine suprême de l'infaillibilité qui assure une unité absolue : quiconque ne croit pas ce que croit le pape est hors de l'Eglise; l'unité de l'Eglise, c'est l'unité de pensée avec le Souverain pontife; rien n'est plus simple et facile, sinon intérieurement, du moins socialement parlant; l'unité extérieure du catholicisme est indestructible à vues humaines. Certes il faut tempérer ces affirmations en montrant que le pape n'est infaillible que dans la communion de l'Eglise catholique, en tant qu'il est, comme Pie XII l'affirme, l'expression de la foi de toute l'Eglise.

Si le texte du Concile du Vatican au sujet de l'infaillibilité, affirme que « les définitions du Pontife romain sont irréformables, qu'il prend de lui-même et non du « consensus » de l'Eglise » [3], cela veut précisément dire que son infaillibilité ne s'ajoute pas, en tant que personnelle, à celle de l'Eglise ou du Concile, mais qu'elle se confond avec elles. Dans une définition, le pape c'est l'Eglise, l'Eglise c'est le pape [4]. Tout ce qu'il définira dans les conditions requises, en se confondant avec l'Eglise, bien que par sa propre autorité (« ... ac Nostra... ») ne peut être que vrai, et se confond avec la pensée même de Dieu; le Pape, l'Eglise, le Corps du Christ, la Trinité ne forment qu'un en cet acte suprême. Cercle fermé du système qui ne permet plus à l'Eglise de revenir sur une décision infaillible, de se laisser juger à nouveau par le Saint-Esprit sur tel point défini de sa foi, de se réformer vraiment sur la doctrine,

[1] « Doctor communis », actes et dissertations de l'Académie pontificale romaine de Saint Thomas d'Aquin, III (IX-XII, 1948), à propos de l'Assomption, p. 435-437.

[2] On veut indiquer par là une confusion entre le Christ et l'Eglise, conséquence d'une certaine façon de comprendre le mystère de l'Incarnation. Voir le chapitre « Mariologie et christologie ».

[3] MANSI, *Amplissima collectio conciliorum* ; t. 52, col. 1212 D.

[4] « C'est parce que le pape est inséparable de l'Eglise... parce que l'Eglise ne se distingue plus de lui en cette occurrence (promulgation) que le consentement de cette dernière n'a plus de raison d'être » (A. CHAVASSE, « La véritable conception de l'infaillibilité papale d'après le Concile du Vatican », dans *Eglise et Unité*, Ed. Catholicité, Lille 1948, p. 76). Toute cette conférence (p. 57-91) est très remarquable et révélatrice.

sinon par adjonction, correction sans contradiction, dosage, nuances, rétablissement d'équilibre, et c'est notre seule espérance...

Beaucoup pensaient avec raison que le pape ne devait user de son pouvoir d'infaillibilité qu'en cas de crise ou de division dans l'Eglise, que pour *trancher* une question controversée dont la discussion pouvait accuser un schisme. Or, sur ce problème de l'Assomption, tous étaient unanimes pour s'entendre avec respect et bienveillance. Pas de lutte théologique apparente. Quelle utilité y avait-il donc, quelle opportunité, pour définir un dogme comme celui-là ?

Certes la formule liturgique des canonisations semble bien engager le pouvoir infaillible du Souverain pontife, mais le sujet n'a pas l'importance d'un dogme de foi révélée [1]. Pour la première fois donc dans l'Eglise romaine un pape définit infailliblement un dogme. Il est troublant, pour un esprit formé par l'Ecriture sainte, de constater que cette infaillibilité est engagée pour une première fois dans une doctrine qui n'a aucun fondement scripturaire valable, de l'aveu même des meilleurs théologiens catholiques, et dont il faut chercher la source très tard dans l'histoire de l'Eglise [2]. Les raisons de crise ou de division, prévues traditionnellement dans l'Eglise pour une définition conciliaire, et qui semblaient requises aussi pour une définition infaillible du pape, sont aussi totalement absentes.

Un événement providentiel

Si pour certains catholiques l'Assomption est un événement providentiel qui nourrit leur espérance en un retour des « frères séparés » à l'unité romaine [3], est-il pour nous autre chose qu'un obstacle considérable au travail théologique œcuménique ?

Il est certain que si plusieurs sont satisfaits et tranquilles, beaucoup de théologiens, de prêtres et de fidèles catholiques romains, tout en se soumettant dans l'obéissance, sont étonnés, sinon troublés. Cet étonnement ou ce trouble seront peut-être salutaires. Le dogme de l'infaillibilité ne posait jusqu'à présent qu'une question théorique puisque le pape n'avait point usé de son pouvoir. Or « c'est à l'exercice qu'on juge d'un pouvoir » [4]. La récente promulgation révèle de façon magistrale et significative jusqu'où

[1] « ... auctoritate Domini... ac Nostra... Beatum N... Sanctum esse decernimus... » Il est vrai que cette liturgie de la canonisation ajoute pour confirmer cette autorité du pape un « de... Cardinalium etc... consilio ». Ce « conseil » est absent de la définition dogmatique de l'Assomption; « Les cérémonies de la canonisation », Imprimerie polyglotte vaticane, Edition réservée au corps diplomatique, p. 19.

[2] « (Les théologiens catholiques) reconnaissent que jusqu'au IVe siècle et peut-être au-delà, il n'existe aucune trace certaine d'une tradition sur ce point » (Ch. Boyer, *op. cit.*, p. 10, note 1), p. 436.

[3] « Loin donc de s'employer à conjurer comme un malheur la définition de l'Assomption, les catholiques continueront à l'appeler de leurs vœux et de leurs prières, avec l'espoir que l'heure du retour de l'Eglise anglicane à l'unité catholique s'en trouvera avancée. » *Ibid.*, p. 437.

[4] *Ibid.*, p. 435.

ce pouvoir peut conduire l'Eglise romaine : jusqu'à l'affirmation d'une doctrine sans fondement historique. Les catholiques, tranquilles jusqu'à aujourd'hui en ce qui concerne le dogme de l'infaillibilité, peuvent se poser une question de conscience, dans la mesure où l'Assomption les trouble. Ce trouble de conscience va peut-être ramener la foi catholique à une humilité plus vraie, préparatrice de vraies réformes, de l'unité finale. Une conscience troublée, bien qu'obéissante, s'affirme avec moins d'absolu.

Jusqu'à présent, tous les dogmes catholiques romains pouvaient se fonder (selon une exégèse discutable parfois) sur un texte de l'Ecriture, sur un fait de l'histoire du salut. L'autorité de l'Eglise et l'infaillibilité du Pontife romain pouvaient donner une grande sécurité aux catholiques dans leur foi en la vérité souvent difficile à faire jaillir indiscutablement de l'effort exégétique, historique ou dogmatique. On voyait dans l'infaillibilité le pouvoir de trancher entre plusieurs opinions opposées, afin de maintenir une précieuse unité. On pouvait se gausser du manque d'unité des Eglises non romaines, conséquence de l'absence en elle d'une autorité ferme. La position était solide, inébranlable, semblait-il. L'unité romaine apparaissait comme une unité qui attire; les catholiques se sentaient très forts en une citadelle si bien construite. Or cette sécurité, cette satisfaction gênaient souvent les contacts œcuméniques. Il semblait que les non-catholiques n'avaient qu'à écouter pour apprendre, voir clair et rentrer plus facilement au bercail. On ne voyait pas comment sortir de cette impasse. Les murailles de la forteresse romaine étaient trop bien bâties pour qu'une brèche y puisse être faite. Il fallait que de l'intérieur une bombe les ébranle. La promulgation de l'Assomption apparaît comme cet élément malheureux mais salutaire qui crée le trouble à l'intérieur d'une société et l'ouvre ainsi à l'extérieur contre quoi elle était bien défendue. La foi catholique fondée sur l'Ecriture et la Tradition et puissamment défendue par l'autorité de l'Eglise et l'infaillibilité du pape, imperméable à toute véritable influence ou réforme, incapable de vraie humilité et repentance, se trouve soudain inquiétée du dedans par une doctrine sans fondement scripturaire ou traditionnel ancien, promulguée sans nécessité ou opportunité profonde, engageant pour la première fois une autorité infaillible dont on aurait pu attendre une défense plus solide que les arguments de la Bulle « Munificentissimus Deus ». La foi catholique ne peut pas ne pas s'en trouver humiliée. Cette humilité d'une foi sûre, mais non satisfaite, manquait parfois à nos rapports théologiques avec certains catholiques. S'ils sont loyaux et sincères, ils doivent être troublés en conscience et désirer que se précise une situation théologique et ecclésiologique en danger d'hérésie. Cela les ouvre donc à des possibilités de réforme et à un œcuménisme plus vrai, plus ouvert. Nous pouvons donc voir de plus haut cette erreur qu'est pour nous la définition de l'Assomption, du haut de la Providence même de Dieu qui pour ramener les siens à l'unité les fait passer par des chemins mystérieux, les chemins mêmes de l'erreur peut-être. Et alors, si cette faute de l'Assomption trouble les esprits et les conduit à plus d'humilité concernant l'infaillibilité de l'Eglise et du pape, si par là elle prépare l'unité, ce peut être une bienheureuse faute : « felix culpa... ».

Le sens du dogme

L'Assomption est considérée par la Bulle et par les théologiens, comme le complément « convenable » de l'Immaculée Conception [1], elle-même fondée dans les doctrines de la Virginité perpétuelle et de la Maternité divine. Marie, Mère de Dieu, Mère du Christ participe spirituellement, moralement, physiquement à la destinée de son Fils. « La triple victoire du Christ sur le péché, la concupiscence et la mort » [2], Marie doit la remporter, puisqu'elle est Mère de Dieu. Par voie de théologie naturelle, de raisonnement et de considérations de convenances, la théologie fait sortir du dogme d'Ephèse (Marie Mère de Dieu) celui de la Virginité perpétuelle (victoire sur la concupiscence) [3], de l'Immaculée conception (victoire sur le péché) et de l'Assomption (victoire sur la mort). Certes c'est par le Christ qu'elle remporte cette triple victoire, c'est lui qui, ayant fait d'elle sa Mère lui conserve la virginité, la sauve au moment de sa conception et la fait monter au ciel. Son Assomption n'est pas une Ascension; elle ne monte pas par sa propre force, elle est attirée par Dieu lui-même. Mais elle participe réellement et actuellement à cette victoire. Parce qu'elle est Mère de Dieu, elle n'a pas à attendre ni sa justification (elle est immaculée dès sa conception), ni sa sanctification (elle s'engage sans peine par un vœu de virginité perpétuelle), ni sa résurrection et glorification (« elle a été élevée en âme et en corps à la gloire céleste à la fin de sa vie terrestre »). « (La Vierge Marie) ne dut pas, non plus, attendre jusqu'à la fin du monde la rédemption de son corps. [4] » Marie est celle qui n'attend pas et n'a pas à espérer, car en raison de son privilège majeur de Mère de Dieu, tout lui est accordé sans délai.

Il faut souligner fortement cette dépendance du dogme de l'Assomption par rapport à celui de la Maternité divine, et cela par voie naturelle, à travers les doctrines de la Virginité perpétuelle et de l'Immaculée conception.

La seconde vérité qui veut être mise en évidence par l'Assomption à côté de celle de la maternité divine de Marie, c'est la résurrection des corps. « Le dogme de l'Assomption se situe à la rencontre de deux articles de foi : la résurrection des corps et la maternité divine. Il apparaît comme une application particulière du dogme de la résurrection des corps au cas privilégié de la Mère de Dieu. [5] » En une époque de matérialisme qui glorifie ou avilit le

[1] *Doc. cath.*, col. 1474.

[2] H. Rondet, S. J., *Assomption et corédemption*, Congrès marial du Puy-en-Velay (11-15 VIII 1949), Libr. Phil. J. Vrin, Paris 1950, p. 166.

[3] Historiquement, on a pu croire à la Virginité perpétuelle avant que ne soit formulé expressément le dogme de la Maternité divine; théologiquement, c'est celui-ci qui est le fondement de celui-là.

[4] *Doc. cath.*, col. 1475.

[5] Revue *Etudes*, op. cit. de J. Daniélou, p. 293. Le P. M. J. Nicolas O. P., dans la *Vie spirituelle* de janvier 1951, p. 15-16, insiste surtout sur Marie-Mère de Dieu et Nouvelle Eve et voit dans l'Assomption une illustration de la corédemption mariale : « Elle met dans une lumière nouvelle ce double titre de « Mater » et « Socia » (Mère et Associée) qui fonde tous les privilèges de Marie. » Voir dans le même sens H. Rondet, *op. cit.*, pp. 165-173.

corps, l'Assomption doit manifester « à quel but sublime sont destinés notre âme et notre corps » [1].

Cette doctrine doit rendre « plus ferme notre foi en notre propre résurrection ».

En résumé, l'Assomption veut glorifier la Mère de Dieu, vierge immaculée: c'est l'aspect mystique du dogme; elle veut affirmer fortement la réalité de la résurrection des corps : c'est son aspect parénétique et apostolique.

Les fondements du dogme dans l'Eglise vivante et actuelle

Le premier argument avancé par la Bulle, en faveur de la promulgation, c'est la voix quasi unanime de l'Eglise romaine qui s'est fait entendre par les pétitions spontanées de beaucoup d'évêques et par la consultation officielle que le pape fit en 1946 [2]. Il faut reconnaître, quelles qu'aient été les méthodes de cette consultation et les raisons des pétitionnaires, que le corps hiérarchique s'est prononcé favorablement, non seulement sur la vérité du dogme mais encore sur l'opportunité de sa définition. Des raisons œcuméniques ont poussé certains à nuancer leur « oui » en faveur de la définition.

Depuis la définition de l'Immaculée conception par Pie IX (8 décembre 1854), les pétitions spontanées se sont faites de plus en plus nombreuses. Citons les plus célèbres : celles de l'archevêque de Malines et celle de l'évêque d'Osma en Espagne, avec leurs réponses concernant la définition de l'Immaculée conception; celle d'Isabelle II reine d'Espagne (27 décembre 1863), sur le conseil de son confesseur, A.-M. Claret, canonisé en cette dernière année sainte; celle de 197 Pères du Concile du Vatican [3]. De 1849 à 1940, on compte 2505 pétitions spontanées de cardinaux, patriarches, archevêques, évêques; 83.000 de prêtres et religieux, hommes et femmes; plus de 8 millions de fidèles font aussi parvenir leur supplique. Il faut compter que les trois quarts environ des sièges épiscopaux occidentaux et orientaux, rattachés à Rome, ont fait une pétition spontanée. Au début de 1945, deux énormes volumes (de plus de 2000 pages) paraissent sur le problème des pétitions [4]. C'est alors la reprise encouragée du mouvement en faveur de l'Assomption. Les pétitions spontanées immédiatement après la dernière guerre sont significatives de la géographie mariale. A côté de l'unanimité mathématique des ordres religieux (222.000 moines et religieuses), remarquons les suppliques épiscopales : elles viennent du Chili et des Indes (conciles généraux); à part une en Autriche et l'autre à Tours, les conférences épiscopales annuelles se situent toutes en Hongrie, en Angleterre, au Canada, en Amérique du Sud, en Italie, au Portugal, en Bretagne et autres régions connues pour leur intégrisme ou leur dévotion extrême à Marie; « de plus tout l'épiscopat d'Espagne, d'Argentine,

[1] *Doc. cath.*, col. 1486.
[2] Voir p. 7, note 2.
[3] Mgr Martin, *Les travaux du Concile du Vatican*, trad. franç., Paris 1873, p. 105 sq.
[4] W. Hentrich et R.-G. de Moos, S. J., *Petitiones de Assumptione...*, 2 vol. Typis Polyglottis Vaticanis, 1942.

du Brésil, de Bolivie, de Ceylan, de Cuba, du Guatémala, du Mexique, de trois provinces de Chine et d'autres régions... »[1].

On pourrait allonger... Il suffit de constater, par exemple, le rôle de l'Espagne et de l'Amérique du Sud dans ce mouvement pétitionnaire spontané pour ressentir quelques inquiétudes sur le rôle du Saint-Esprit dans toute cette affaire; en effet, personne n'ignore l'état du catholicisme en ces régions, et Rome même s'en inquiète parfois.

A la question du pape, le 1er mai 1946, 94 % des évêques résidentiels ont répondu, et 98,2 % de ce nombre affirmativement. Seize évêques ont manifesté quelque doute au sujet de l'opportunité, six au sujet de la possibilité de la définition comme vérité révélée.

« Une telle approbation, avant la définition formelle, écrit le R. P. W. Hentrich, ne s'est pour ainsi dire jamais vue dans l'Eglise. [2] »

Pour le pape, ce « singulier accord des évêques et des fidèles catholiques » est une preuve et un argument suffisants. La Bulle, semble-t-il, pourrait ne faire état que de ce consensus, sans que soit diminuée sa vertu convaincante. Le reste (témoignages de la Tradition et de l'Ecriture) n'est là que pour « illustrer » cette unanimité de l'Eglise vivante et actuelle. Cet accord « manifeste par lui-même et d'une façon tout à fait certaine et exempte de toutes erreurs, que ce privilège est une vérité révélée par Dieu et contenue dans le dépôt divin ». Certes les évêques et le pape ne peuvent proposer une révélation nouvelle. La révélation s'arrête, pour l'Eglise romaine aussi, à la mort du dernier apôtre [3]. Pie XII a soin de rappeler que, selon le Concile du Vatican [4], son pouvoir personnel d'infaillibilité n'est pas un pouvoir de révélation ou d'inspiration, mais seulement un pouvoir d'« assistance » de l'Esprit saint, pour garder et exposer la révélation apostolique [5]. Mais nous retrouvons ici le cercle du système romain : le pape infaillible, obligatoirement assisté par l'Esprit de vérité, ne peut qu'exprimer la foi chrétienne authentique, que cette foi soit attestée ou non par l'Ecriture ou la Tradition ancienne. Le consensus de l'Eglise actuelle suffit. Un pape futur pourrait un jour définir le caractère rédempteur de la mort de Marie; bien que l'Ecriture, ni la Tradition ancienne n'en disent un mot, bien qu'il soit possible de rencontrer l'opposition formelle de certains Pères et Docteurs de l'Eglise, comme saint Ambroise par exemple [6], si l'Eglise en ses évêques le croit, si le pape le définit, ce n'est pas une révéla-

[1] Art. du P. W. Hentrich dans l'*Osservatore Romano* des 16-17. VIII. 1950, repris dans *Doc. cath.*, col. 1517-1523.

[2] *Doc. cath.*, col. 1522.

[3] Ch. Boyer, *op. cit.*, p. 436. Le P. M. J. Nicolas, dans *La Vie spirituelle*, op. cit., p. 8-9, écrit que « l'action du Saint-Esprit dans l'Eglise, depuis qu'est close l'ère apostolique, n'est plus Révélation, mais secours pour comprendre et développer le contenu de ce qui a été révélé ».

[4] Conc. Vat. Const. « De Ecclesia Christi », C. IV.

[5] Mgr Gasser, évêque de Brixen, rapporteur de la Députation de la foi au Concile du Vatican, précisa le 11 VII 1870 : « ... les pontifes romains définissent en s'appuyant sur l'Ecriture Sainte et la Tradition, avec le secours du Christ et l'assistance du Saint-Esprit, laquelle ne doit pas être confondue avec la Révélation ». Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, t. 52, col. 1220 B.

[6] Lettre au clergé de Verceil, *Patrologie latine*, t. 16, col. 1218.

tion nouvelle, mais c'est une vérité toujours contenue, bien que secrètement, dans le « dépôt de la foi »[1]. Notre exemple n'est pas une pure hypothèse absurde, puisque nous lisons déjà sous la plume d'un dominicain chantant la gloire de l'Assomption, que Marie est morte « ... pour que, par sa mort sainte et méritoire, elle participât, avec lui (Jésus-Christ), à la rédemption du monde »[2]. Après avoir abandonné le critère unique de l'Histoire sainte explicitement rapportée par l'Ecriture, et comprise par l'Eglise, Rome renonce au critère, encore équivoque, des deux sources de la Parole de Dieu, écrite ou transmise, dans la Bible et la Tradition, pour se contenter d'une approximative unanimité de l'Eglise actuelle[3]. On consulte encore les évêques, mais le système ne l'exige pas, et un jour, si Dieu n'intervient pas, le pape pourra se passer de toute consultation, de toute unanimité ou majorité. Il n'aura qu'à interpréter à la lettre la définition de son infaillibilité « ex sese, non autem ex consensu ecclesiae »[4].

La définition de l'Assomption révèle donc une nouvelle conception des sources de la foi. Il est frappant de voir que ces diverses conceptions vont du difficile au facile, et du facile au plus facile. La hantise de l'unité égare l'Eglise romaine. Certes on affirme qu'il n'y a pas révélation nouvelle ou inspiration particulière, mais seulement assistance du pape pour définir la vérité, cependant, pour constater ce fait d'une pure assistance, encore faut-il pouvoir constater que ce qui est défini était vraiment contenu dans le dépôt de la foi, ce qui est possible pour tous les grands dogmes œcuméniques des premiers siècles. L'Eglise alors vraiment explique la Parole de Dieu, et l'explicite authentiquement. Mais quand on ne peut plus constater ni dans l'Ecriture, ni dans la Tradition ancienne, la présence d'une vérité définie, comme celle de l'Assomption, il faut croire purement et simplement que le pape, quoi qu'il dira, en tant qu'infaillible, dira la vérité; la foi au Christ et au Saint-Esprit dans l'Eglise devient la foi au pape et en l'assistance obligatoire de l'Esprit. Nous n'avons plus affaire au christianisme, ni au catho-

[1] *Doc. cath.*, col. 1476.

[2] « La couronne de Marie », *op. cit.*, p. 4.

[3] Le P. J. Daniélou écrit, *Etudes*, op. cit., p. 297 : « Cette appartenance à la Tradition, c'est avant tout, nous l'avons dit, le consensus universel du Magistère actuel qui le garantit. »

[4] Toutefois il faut rappeler que le « non autem ex consensu ecclesiae » n'exclut pas en lui-même une coopération de l'Eglise; il fonde seulement l'identité de l'Eglise et du pape dans une définition infaillible. Mgr Gasser, *loc. cit.*, déclarait : « Nous n'excluons pas la coopération de l'Eglise, car l'infaillibilité du pontife romain lui est accordée *non par mode d'inspiration ou de révélation, mais par mode d'assistance divine*. De là vient que le pape, en considération de sa charge et de l'importance de la chose, est tenu d'employer les moyens appropriés pour rechercher comme il faut la vérité et pour l'exprimer convenablement », *loc. cit.*, col. 1213 D. Mais cette obligation n'est qu'une obligation de conscience, elle n'a rien de canonique, le « ex sese » l'exprime bien.

Si les théologiens sont bien au clair sur cette distinction entre révélation, inspiration et secours ou assistance, les laïcs même très avertis le sont moins; et cela est dû à l'ambiguïté du dogme. Ainsi F. Mauriac, répondant au pasteur M. Bœgner, dans le *Figaro* du 2 1 1950, écrit : « Le christianisme catholique est *une révélation continue, ininterrompue* et non un texte, une lettre autour de laquelle les sectes se disputent. » C'est nous qui soulignons.

licisme (qui sont la foi au Christ et au Saint-Esprit dans l'Eglise), mais à une religion qu'il faut appeler le papalisme. Pour que la foi y soit certaine il faut croire à l'unité du Christ et du pape, qui ne peut qu'exprimer la Parole de Dieu, obligatoirement assisté qu'il est par le Saint-Esprit quand il se prononce « infailliblement » [1].

Le P. Daniélou écrit : « C'est ultimement cette question (de l'autorité de la Tradition de l'Eglise) qui sépare protestants et catholiques...; le Christ a confié son message non à un livre écrit par Lui, mais à une communauté vivante fondée par Lui et à qui Il a promis son assistance jusqu'à la fin des siècles... Si Jésus n'a pas écrit, c'est qu'il avait choisi un autre mode pour la transmission infaillible de son message. Tel est le fondement sur lequel s'appuie la définition. [2] »

Ce fondement, ce n'est donc pas l'Ecriture : « Si des textes bibliques sont cités, c'est, remarque la Bulle, « pour illustrer la foi en l'Assomption », non pour la fonder. [3] » Ce n'est pas non plus la Tradition comprise au sens de la foi de l'Eglise de *tous* les siècles et principalement des premiers. La Tradition c'est le consensus des évêques. « Cette appartenance (du dogme) à la Tradition, c'est avant tout, nous l'avons dit, le consensus universel du Magistère actuel qui le garantit. [4] »

Il faut répondre à cette objection du P. Daniélou tant de fois faite aux protestants, selon laquelle le Christ n'a rien écrit, mais a promis assistance à une communauté vivante.

Il faut d'abord poser une question : Pourquoi l'Eglise romaine ne reconnaît-elle valeur de révélation qu'aux seuls écrits bibliques, puisque le Christ n'a rien écrit, mais fondé une Eglise infaillible ? La logique voudrait qu'on étendît aux définitions conciliaires, puis pontificales, les privilèges qu'on reconnaît à l'Ecriture, laquelle n'est qu'un premier témoignage de la tradition vivante de la communauté chrétienne, ou du moins qu'on n'élevât pas la Bible au grade de révélation, puisque, comme la tradition de l'Eglise ancienne et actuelle, elle n'est qu'un témoignage du donné révélé en Jésus-Christ. Il y a quelque chose d'illogique dans le privilège accordé par l'Eglise romaine à l'Ecriture, ou plutôt il y a la subsistance paradoxale de la pensée profonde de l'Eglise ancienne.

Si la révélation est achevée avec la mort du dernier apôtre, si seule la Bible contient la révélation transcrite par des auteurs dirigés sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, et si l'Eglise de tous les temps ne peut prétendre qu'à une assistance particulière de cet Esprit pour expliquer et expliciter le donné révélé, c'est que ce temps des apôtres et ce temps de la formation

[1] E. G. dans *La Croix*, du 27 XII 1950, répondant au pasteur M. Bœgner, écrit, citant l'Encyclique « Humani generis », que le rôle des théologiens est « d'indiquer de quelle manière les vérités enseignées par le Magistère vivant se trouvent « explicitement ou implicitement dans les Ecritures et la Tradition » ».

[2] *Op. cit.*, p. 296.

[3] *Op. cit.*, p. 296.

[4] *Op. cit.*, p. 297.

des écrits néotestamentaires est un temps à part, il fait partie de l'histoire sainte.

Le Christ n'a pas écrit, c'est vrai. Si l'on peut supposer avec beaucoup d'assurance qu'il a dû prévoir et espérer la fixation d'une Ecriture sainte qui viendrait compléter l'Ancien Testament, Lui qui avait un si grand respect pour le Texte sacré, on ne peut l'affirmer absolument. Il a donc fondé une Eglise, il lui a promis sa présence et son assistance par son Saint-Esprit. Et voici que très vite les responsables de cette Eglise ont voulu fixer en des écrits précis, les faits et gestes du Sauveur. Crainte de l'oubli, de la déformation par la légende ou l'hérésie, nécessité catéchétique..., de multiples raisons ont conduit les auteurs du Nouveau Testament. Parce que le Christ le leur avait promis (Jean 14. 25-26), ils ont été inspirés et dirigés dans leur dessein et dans sa réalisation [1]. Certains n'ont pas cru faire œuvre durable et canonique, l'Eglise ancienne l'a reconnu et cru pour eux et après eux. L'Eglise primitive, fondée par Jésus-Christ et assistée par son Saint-Esprit, a reçu l'Ecriture sainte du Nouveau Testament comme venant providentiellement du Christ à travers les apôtres; elle y a reconnu peu à peu son vrai visage, le visage authentique de Jésus, de sa mère et de tous les saints; et peu à peu, pendant le second siècle surtout, puis après, avec de multiples péripéties de détail, elle a fixé un canon, une limite au nouveau texte sacré, et cela toujours par cette autorité assistée de l'Esprit qui nous lie à sa décision: elle seule en fut juge au milieu des circonstances difficiles de sa première existence.

Dans l'Ecriture du Nouveau Testament, le protestantisme ne reconnaît pas avant tout un « écrit », mais le témoignage de la foi vivante de l'Eglise apostolique qui a reconnu dans ces textes le visage, les paroles, les gestes et la pensée du Christ, dont elle gardait encore le vivant souvenir, que la plupart des auteurs sacrés avaient connus et dont ils avaient reçu la promesse que le Saint-Esprit leur « remettrait en mémoire tout ce qu'il leur avait dit... et qu'il les conduirait dans toute la vérité » (Jean 14. 26; 16. 13). Le protestantisme n'est pas une religion du livre, comme l'Islam, mais il s'attache à l'Eglise apostolique, croyant de toute son âme à la promesse d'indéfectibilité que le Christ lui fit (Mat. 16. 18).

L'Eglise apostolique indéfectible a reconnu son vrai visage dans les écrits du Nouveau Testament à l'exclusion d'autres, et c'est donc pour être l'Eglise apostolique que l'Eglise réformée ne veut d'autre fondement de sa foi que la Parole de Dieu contenue dans les limites du canon biblique. Elle acceptera toute explication et explicitation de la Tradition qu'elle pourra authentifier par le Texte sacré. Elle aura un immense respect pour la Tradition des Pères, bien que relativement à la lecture actuelle de la Bible dans l'Eglise, sous la direction d'une autorité au service de la Parole de Dieu. Les abondantes citations patristiques dans les écrits de Calvin sont là pour témoigner de la conscience ecclésiale et œcuménique de la théologie réformée.

Mais toujours, la tradition vivante, actuelle ou passée, peut être remise en

[1] Voir notre article « Développement du dogme et tradition », *Verbum Caro*, n° 4, 1947

question pour permettre une nouvelle lecture dirigée et disciplinée du document unique de la révélation, qui nous dit infailliblement qui est Jésus-Christ et quelle est la foi de l'Eglise apostolique. L'Eglise ne peut être apostolique et bénéficier des promesses d'indéfectibilité du Christ à cette Eglise, que si elle reconnaît sa foi conforme au Nouveau Testament. Ce n'est pas seulement une succession ininterrompue d'évêques, ni leur consensus unanime, qui l'assurera d'être vraiment l'Eglise apostolique indéfectible, fondée par Jésus-Christ, mais c'est de se reconnaître, sous la direction de ses autorités, conforme à l'Eglise des Apôtres, à l'Eglise ancienne qui s'est elle-même reconnue fidèlement, telle qu'elle était sortie de la Parole du Christ, dans l'Ecriture du Nouveau Testament.

Le Christ n'a pas écrit, il a « confié son message à une communauté vivante », mais l'Eglise d'aujourd'hui ne peut avoir la certitude d'être cette même communauté vivante, bénéficiaire de la promesse d'indéfectibilité, que si elle se conforme à son image, que celle-ci a voulu projeter dans une Ecriture sainte, seule garantie possible, pour ne pas perdre la pureté de l'Evangile, garantie déjà reconnue par le Seigneur dans l'Ancien Testament (Mc 7. 6-13).

Les fondements du dogme dans la Tradition

Après avoir indiqué comment, sous « la conduite de leurs pasteurs, les fidèles ont appris par la Sainte Ecriture » les souffrances de la Vierge Marie, puis ont « admis sans peine » sa mort, ce qui « ne les a aucunement empêchés de croire » en l'Assomption, Pie XII passe en revue les divers témoignages sûrs de la tradition rendus à cette croyance séculaire. L'ordre et la diversité de ces signes certains sont étonnants : dédicaces d'églises, images, patronages, ordres, dévotion du rosaire, précèdent les preuves par la liturgie à laquelle on attache une très grande importance comme fondement solide du dogme. « La liturgie de l'Eglise n'engendre pas la foi catholique mais plutôt en est la conséquence »; on en déduit que la foi de l'Assomption a dû précéder la liturgie de l'Assomption. Or le premier témoignage liturgique sûr, en Occident, est le « Liber pontificalis » dans la notice de Sergius Ier (687-701) [1], où celui-ci prescrit la solennité de la procession stationale pour les quatre fêtes mariales de l'Annonciation, de la Dormition, de la Nativité et de la Purification de Marie. La fête de la Dormition doit donc remonter au plus à un siècle. L'empereur Maurice (582-602) en ordonne la célébration au 15 août, en Orient [2].

Certes une fête de la Maternité de Marie a dû naître un peu avant le concile d'Ephèse (431). Baumstark la découvre à Antioche à la fin du IVe siècle sous le nom de « Mémoire de la sainte Mère de Dieu et toujours Vierge Marie » [3]. Grégoire de Tours (544-593) connaît l'usage gallican de l'Assomption, au milieu de janvier [4]. Il semble donc qu'on ne peut absolu-

[1] P. L., t. 128, col. 898; Ed. Duchesne, Paris 1884, t. I, pp. 376, 381.
[2] P. G., t. 147, col. 292.
[3] *Römische Quartalschrift*, 1897, pp. 55-56.
[4] « De Glor. martyr. », l. I, c. 9, P. L., t. 81, col. 713.

ment pas faire remonter cette fête avec le contenu que nous lui connaissons aujourd'hui, au-delà de la fin du ve ou du début du vi^e siècle, et encore n'est-elle célébrée qu'en certains lieux; elle ne deviendra universelle et solennelle en Orient qu'au cours du vi^e siècle, et en Occident qu'au viie.

Puis le pape énumère les témoignages d'une quinzaine de théologiens de la Tradition.

Rappelons que le plus ancien écrivain chrétien qui mentionne explicitement l'Assomption, car les témoignages liturgiques parlent souvent d'une fête dont on ne sait pas toujours très bien le contenu, c'est Grégoire de Tours (544-593). En Orient, la plus ancienne attestation théologique de l'Assomption remonte à saint Modeste, patriarche de Jérusalem († 634)[1]. Les témoignages littéraires confirment donc les témoignages liturgiques : rien d'explicite avant le vi^e siècle. La responsabilité des théologiens mystiques orientaux dans la propagation de la croyance apparaît dans l'importance attribuée par la Bulle au témoignage de saint Jean Damascène, saint Germain de Constantinople et saint Modeste de Jérusalem († 749 ?, 733 et 634). Quand on sait l'exaltation mariale des écrits de ces trois théologiens, on ne peut pas ne pas juger fort inquiétant de les trouver en tête du cortège des théologiens évoqués par la Bulle. Citons le premier : « Il fallait que la Mère de Dieu possédât tout ce que possédait son Fils et fût honorée de toutes les créatures. [2] » Nous sommes en pleine théologie des convenances. Et saint Germain : « Un enfant bien-aimé désire la présence de sa mère, et la mère à son tour, aspire à vivre avec son enfant. Il était donc juste que vous montiez vers votre fils, vous dont le cœur brûlait d'amour pour Dieu, le fruit de vos entrailles. [3] » Ici la théologie naturelle est à son comble. Avec saint Modeste le merveilleux et le légendaire s'ajoutent à cette exaltation mystique : les apôtres sont transportés mystérieusement auprès de Marie mourante et son Fils vient la chercher [4].

Les théologiens scolastiques, s'ils sont fantaisistes dans leur exégèse (nous y reviendrons), cherchent plutôt la voie des raisons théologiques et tirent leurs arguments théologiques du mystère de la maternité divine.

Saint Thomas d'Aquin, que l'Encyclique « Humani Generis » vient de rappeler à l'attention de ceux qui l'oubliaient, comme le docteur commun de tous les théologiens, est d'une surprenante réserve. « Il n'a jamais traité expressément la question », avoue Pie XII [5].

Saint Thomas, qui croyait à la sanctification totale de Marie, mais se refusait à en fixer le moment, rejetant donc l'idée de l'Immaculée Conception, croyait à l'Assomption. Il la déduisait théologiquement de la salutation

[1] « Enconium in dormitionem Deiparae », P. G., t. 86, col. 3288 sq.

[2] « Homil. II in Dormitionem B. V. M. », P. G., t. 96, col. 721 (trad. de Mlle Mestivier, citée par le R. P. Régamey, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, Ed. la Colombe, Paris 1941).

[3] « Sermo I de Dormitione B. V. M. », P. G., t. 98, col. 345 (trad. J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 365).

[4] *Op. cit.*, P. G., t. 86, col. 3288 sq.

[5] *Doc. cath.*, col. 1482.

angélique : « La troisième malédiction fut commune aux hommes et aux femmes à savoir qu'ils eussent à retourner en poussière; de celle-ci la bienheureuse Vierge fut exempte, car elle a été élevée avec son corps dans le ciel[1] ». Cependant il n'en fait point l'objet d'un enseignement doctoral complet et précis. Bien qu'elle lui semble une déduction des paroles de l'Ange à l'Annonciation (Luc 1. 28) et de celles d'Elisabeth à la Visitation (Luc 1. 42), il n'en fit point un lieu théologique important. Il semble qu'il en fasse une hypothèse pieuse dans le texte suivant : « La résurrection est différée jusqu'à la fin du monde, sauf pour ceux auxquels elle est accordée auparavant par privilège, comme à la bienheureuse Vierge, et, comme il est de pieuse croyance, (« ut pie creditur ») au bienheureux évangéliste Jean. [2] »

Ainsi, pour Thomas d'Aquin, l'Assomption ne serait pas le privilège unique de Marie seulement, mais Jean l'Evangéliste en aurait aussi bénéficié comme Hénoc, Moïse ou Elie, pour l'Ancien Testament (Gen. 5. 24;Hbr. 11. 5; Dt. 34. 6; Mc. 9. 4 et 2 R. 1. 12), comme probablement les saints ressuscités à la mort de Jésus (Mat. 28. 52-53). Le fait que saint Thomas cite la pieuse croyance en la résurrection et l'assomption de Jean à côté de l'affirmation de celle de Marie, montre bien sa discrétion concernant cette opinion. Il eût été préférable en cette matière, comme il y a un siècle, au sujet de l'Immaculée Conception, de s'en tenir à la doctrine de l'Aquinate que Pie XII déclarait trois mois avant la promulgation, « singulièrement efficace pour établir, avec sûreté, les fondements de la foi, comme aussi pour recueillir, de façon sûre et utile, les fruits du vrai progrès » [3]. On peut fortement douter que saint Thomas d'Aquin eût été d'accord avec ces « fruits du vrai progrès » que doivent constituer les Bulles « Ineffabilis Deus » et « Munificentissimus Deus » qui ont défini l'Immaculée Conception et l'Assomption.

Depuis le XVe siècle en revanche, la croyance en l'Assomption s'affirme avec plus de force. Après les raisons d'affection mystique enthousiaste des Pères grecs des VIIe et VIIIe siècles, puis les raisons théologiques modérées des théologiens scolastiques, on tombe en général dans l'ordre des considérations sentimentales de la théologie la plus naturelle. Pour saint Robert Bellarmin, son « âme répugne franchement à penser que cette chair virginale (de Marie)... ait été livrée à la pâture des vers » [4]. Saint François de Sales s'exclame : « Qui est l'enfant qui ne ressuscitât sa bonne mère s'il pouvait et ne la mît au paradis ?... [5] »

Pour saint Alphonse-M. de Liguori, la « pourriture » du corps de Marie serait une « honte » pour Jésus-Christ [6]. On se demande comment il est

[1] « Opusc. in salut. ang. », cité par *Dict. de Théol. cath.*, art. Assomption de la Sainte Vierge, t. I/2, col. 2133.

[2] Opusc. VI, « De expositione symboli », a. 5.

[3] Encyclique « Humani generis » (12. VIII. 1950), Ed. de la Bonne Presse, pp. 14-15.

[4] « Conciones habitae Lovanii », discours XI, « De Assomptione B. Mariae Virginis », cité par la Bulle, *Doc. cath.*, col. 1483.

[5] Sermon autographe pour la fête de l'Assomption, cité *Doc. cath.*, col. 1483.

[6] « Le glorie de Maria », part. II, disc. I, cité *Doc. cath.*, col. 1483.

possible, en une exposition théologique telle que la Bulle, qu'on verse au dossier de l'Assomption un argument tel que celui de saint Bernardin de Sienne : « ... il est conforme à la raison et convenable que de même que pour l'homme, ainsi l'âme et le corps de la femme arrivent à la gloire éternelle dans le ciel. [1] » C'est-à-dire qu'en Christ, c'est l'humanité masculine qui serait glorifiée et en Marie, la femme ! Le R. P. Daniélou lui-même, sans se scandaliser comme nous, remarque la « délicatesse » et le « danger » de ce genre d'arguments. « L'argument est plus délicat, écrit-il, parce que nous abordons les raisons de convenance et que la limite est difficile à préciser qu'il ne faut pas dépasser; parce qu'ainsi nous touchons à la tendance dangereuse à voir dans le culte de la Vierge une exaltation de la femme, alors qu'il est exclusivement en relation avec le rôle historique de Marie dans le plan de Dieu. [2] » Pour nous, de tels arguments de religion naturelle ne relèvent plus de la théologie chrétienne, mais de la psychologie humaine.

Lorsque la Bulle affirme que la foi en l'Assomption « s'est manifestée d'une façon universelle et plus éclatante lorsque, depuis les temps anciens, en Orient, comme en Occident, furent célébrées des solennités liturgiques « en son honneur », on attendrait que l'ancienneté de ces « temps » soit indiquée et que l'on dise aussi le silence complet des cinq premiers siècles chrétiens.

Nous avons dit déjà que la fête liturgique en est d'institution tardive. Il faut ajouter à ce signe contraire le fait de la contestation entre Ephèse et Jérusalem, revendiquant chacune le tombeau de Marie.

En faveur d'Ephèse, nous avons un texte affirmant que le concile qui s'y est tenu (431) a condamné Nestorius « là où Jean le théologien et Marie la sainte vierge mère de Dieu... » [3]. La phrase est malheureusement elliptique, mais il semble naturel d'ajouter un verbe être : « là où *sont* Jean... et Marie... » [4]. Le texte fait donc allusion aux tombeaux des deux saints.

Saint Cyrille au cours du concile prêche dans une église « où, dit-il, cette sainte Mère de Dieu nous a aujourd'hui tous rassemblés » [5]. L'expression est claire et désigne un sanctuaire construit sur un tombeau; le caractère concret de l'image pourrait bien indiquer l'existence même de reliques : Marie a rassemblé le concile dans son église.

Pour Jérusalem, il y a aussi quelques bons témoignages. Citons celui qui intéresse le plus notre propos. L'empereur Marcien avait demandé à Juvénal, évêque de Jérusalem (451) où se trouvait le corps qu'il voulait transférer dans une nouvelle église à Constantinople; il ignorait donc totalement toute doctrine de l'Assomption. Juvénal aurait répondu que le corps de la Sainte Vierge était au ciel et l'empereur aurait fait transporter le tombeau et les

[1] *Doc. cath.*, col. 1483, résumant le sermon II, « In Assumptione B. M. Virginis ».
[2] *Op. cit.*, p. 298-299.
[3] LABBE, *Concil.*, Ed. 1671, t. III, col. 573.
[4] C'est l'opinion de Dom. F. Cabrol dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. « Assomption », t. I/2, col. 2995.
[5] LABBE, *op. cit.*, col. 384, cité par D. A. L., t. I/2, col. 2995.

linceuls [1], qui se seraient trouvés en Gethsémané. D'autres témoins militent en faveur de la maison du cénacle, où se trouve le lieu dit de la Dormition [2].

Quelle qu'en soit la solution, le problème du tombeau est révélateur de l'absence de la croyance précise en l'Assomption au cours du ve siècle encore.

Le fait que l'Eglise n'a « jamais proposé au culte du peuple » les restes de Marie, n'est pas la preuve sensible qu'elle ne les a pas cherchés. Les témoignages en faveur du tombeau à Ephèse font penser qu'il s'en trouvait là peut-être.

D'autres, comme celui de Juvénal, en faveur de Jérusalem, laissent supposer qu'on n'y possédait pas de reliques de Marie. S'il n'y a pas de trace d'une vénération des reliques de Marie aux IVe et ve siècles, où l'on est pourtant si avide de posséder les restes des saints, « l'explication la plus naturelle » [3] n'est pas forcément qu'à cette époque on croyait à l'Assomption; ce pourrait être tout aussi naturel et fragile d'ailleurs de penser ou bien qu'on ne les avait jamais découvertes, ou bien qu'on les avait perdues et que, la croyance se faisant jour après le Concile d'Ephèse, vers la fin du ve siècle, on ne s'en serait plus occupé, sous peine d'impiété.

En art, le silence est tout aussi complet, durant les premiers siècles de l'Eglise.

Le sujet de l'Assomption n'apparaît sur les miniatures qu'au xe siècle, sur les étoffes liturgiques, qu'au VIIIe siècle, selon la notice du pape Hadrien Ier (772-795) dans le « Liber Pontificalis » [4].

Pour la fresque, le premier témoignage de l'Assomption se trouve à Saint-Clément de Rome et doit dater du IXe siècle. Le seul cas plus ancien, mais absolument isolé, est le sarcophage de Santa Engracia à Saragosse. On y voit entre autres sujets de bas relief, la main de Dieu tirant du ciel une femme par le poignet. L'interprétation assomptionniste du motif ne s'impose pas absolument, car il pourrait simplement signifier la montée au ciel de l'âme de Marie comme dans les représentations qui lui donnent la figure de l'Orante (fresque de Saint-Clément de Rome). L'Orante (femme priant les bras élevés), dès les catacombes, est le symbole de l'âme montant au Paradis [5].

[1] NICÉPHORE, l. XV, c. XIV, P. G., t. 147, col. 44.

[2] Voir l'art. du P. LAGRANGE : « La dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean Marc », dans *Revue biblique*, t. XII, 1903, pp. 458-467.

[3] J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 298.

[4] Ed. Duchesne, Paris 1884, t. I, p. 500.

[5] L'apocryphe « Transitus Mariae », faussement attribué à saint Jean (publié pour la première fois par M. Enger, Elberfeld 1854) et dont le thème plus ancien que la rédaction, postérieure au sarcophage de Saragosse, pourrait inspirer ce bas-relief, raconte ainsi le Passage de Marie : « ... *ayant étendu les mains*, elle les bénit tous, et le Seigneur étendit sa main sainte, et il prit *son âme* pure qui fut portée aux trésors du Père ». *Dict. des apocryphes*, Paris 1858, t. II, col. 524-525. Il faut remarquer cette position des mains étendues et l'indication que le Seigneur prend l'âme de Marie. L'Assomption corporelle n'est pas encore doctrinalement au point, même dans ce livre apocryphe. Il faut en dire autant des expressions qui indiquent le « mystère » et qui peuvent désigner aussi bien une assomption de l'âme qu'une assomption du corps. Ce sont : « dormitio » (sommeil), « pausatio » (repos), traduction de κοίμησις, qui rappellent plutôt la mort (le terme sera cependant employé

Ce sarcophage est du début du IXe siècle. S'il représente l'Assomption, il serait un cas surprenant et tout à fait isolé, « initiative personnelle demeurée lettre morte » [1].

« En définitive aux VIIIe et IXe siècles, nous voyons la représentation de l'Assomption débuter un peu brusquement dans l'art. [2] »

Ni saint Justin ni saint Irénée (IIe siècle) qui voient en Marie la nouvelle Eve [3], ni Origène (IIIe siècle) qui en a fait la mère des croyants [4], ni saint Ephrem (IVe siècle), moine, chantre de Marie, qui le premier soutient l'intercession efficace de la Vierge [5], ni saint Ambroise qui, très pieux envers la Vierge, exclut aussi toute idée de corédemption mariale [6], ni saint Augustin qui croit Marie exempte de toute faute actuelle (sans croire à l'Immaculée Conception) [7], ni enfin saint Cyrille d'Alexandrie, le grand promoteur de la maternité divine de la Vierge à Ephèse (431), n'ont jamais exprimé ou cru l'Assomption corporelle de Marie, et nous avons choisi les Pères de l'Eglise des quatre premiers siècles pouvant être considérés comme les plus explicites et prolixes sur le mystère de la Mère de Dieu.

Nous avons vu plus haut, avec quels théologiens mystiques douteux des VIIe et VIIIe siècles commence la grande tradition assomptionniste (saint Modeste de Jérusalem, saint Germain de Constantinople et saint Jean Damascène).

Il faut dire, pour terminer, les objections explicites qui se sont fait entendre à la naissance de cette foi universelle en l'Assomption. Vers la fin du VIIIe siècle, circule une « Epître à Paule et Eustochium » [8], faussement attribuée à saint Jérôme, qui bataille contre l'Apocryphe « Du passage de

encore au XVe siècle en Occident alors que la foi en l'Assomption sera plus claire); c'est aussi : « transitus » (passage) et « depositio » (déposition) qui en liturgie et dans les martyrologes désignent aussi simplement la mort et le passage de *l'âme* à Dieu; enfin on trouve en grec : « μετάστασις » (déplacement; rappelle notre « déloger » vieux français) ou « ἀνάληψις » (enlèvement, ascension, Luc 9. 51; Mc 16. 19; Act. 1. 11). Le terme de « Métastase » désigne le cinquième fragment des « Actes (apocryphes) de saint Jean » qui raconte simplement sa mort. « Acta apostolorum apocrypha », Ed. crit. de M. Bonnet, Leipzig 1898, t. II, 1, pp. 151-216. Même le mot « Assomption » à l'origine a été employé moins exclusivement et désigne parfois la mort des saints, surtout des martyrs, et leur entrée dans le ciel. On trouve dans les œuvres de saint Augustin et d'autres Pères, des sermons « in assumptione episcopi » pour signifier le jour de la mort. D. A. L. I/2, col. 2997. Toutes les expressions indiquant la mort et le repos des saints sont donc imprécises et pourraient être, comme pour Marie, interprétées en un sens assomptionniste. Il faut savoir que, jusqu'à saint Thomas d'Aquin, la pensée chrétienne a été très flottante concernant l'eschatologie.

[1] Dom H. Leclerq, art. « Assomption », D. A. L., t. I/2, col. 2994.

[2] *Ibid.*, col. 2990.

[3] Saint Justin, « Dialogue avec Tryphon », P. G., t. 6, col. 712; saint Irénée, « Adversus haereses », L. III, ch. XXII, n. 4, P. G., t. 7, col. 958-960.

[4] « In Joannem », I, 6, P. G., t. 14, col. 32.

[5] Voir *Dictionnaire d'apologétique* : art. « Marie, Mère de Dieu, Tradition anténicéenne », d'Alès, t. III, col. 180.

[6] « Il (le Christ à la croix) a accueilli l'amour de sa Mère, mais il n'a recherché l'assistance de personne » (cf. p. 15, note 6), cité par Beauchesne, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ, Notre Seigneur*, t. II, p. 427.

[7] « De natura et gratia », XXXXVI, P. L., t. 44, col. 267.

[8] P. L., t. 30, col. 122-123.

la Vierge »[1] et manifeste une nette opposition à l'Assomption. Les martyrologes d'Adon et d'Usuard donnent le même son de cloche. Le premier écrit vers 858 que « toute l'Eglise célèbre la dormition de la vierge (VIII kal. sept.) dont le corps sacré n'a pas été trouvé sur la terre... Et la sobriété de l'Eglise préfère ignorer avec piété qu'enseigner quelque chose de frivole et de considéré comme apocryphe jusqu'alors, concernant le lieu où se trouve caché, selon la volonté et le dessein de Dieu, cet illustre et vénérable temple de l'Esprit saint, c'est-à-dire la chair de la très bienheureuse Vierge Marie »[2]; Si seulement l'Eglise avait toujours gardé et cette « sobriété » et cette « piété » ! Les Capitulaires de Charlemagne font les mêmes réserves[3]. Ces objections se produisirent surtout en Gaule. C'est en France encore qu'au XVIIe siècle on verra renaître les objections au sein du chapitre de Notre-Dame de Paris, à propos du Martyrologe d'Usuard. Le chanoine Claude Joly, Lannoy et Tillemont prêchaient la discrétion tout en se refusant sagement, comme le dernier, à juger « l'opinion qui semble reçue par le commun consentement des fidèles ».

Mais toutes ces objections modérées et dispersées dans l'Eglise catholique ne furent pas entendues. Elles favorisèrent peut-être une certaine purification de la légende, c'est tout.

Les fondements du dogme dans l'Ecriture

La Bulle cite l'Ecriture, mais sans chercher, comme ce fut le cas jusqu'alors pour l'Immaculée Conception, par exemple, à faire dire au texte le contenu du dogme ; la Bible ne sert qu'à « illustrer la foi en l'Assomption ».

Et Pie XII reconnaît que les théologiens en usent à ce propos avec une « certaine liberté ». « On remarquera qu'aucune tentative n'est faite pour torturer des textes bibliques de façon à leur faire signifier explicitement le dogme de l'Assomption. [4] »

Citant le Psaume 132 (v. 8), on voit « une image du corps très pur de la Vierge Marie, gardé exempt de toute corruption » dans « l'Arche d'alliance faite de bois incorruptible » ! Dans le Psaume 45 (v. 10, 14-16) la Reine qui entre dans la cour royale, c'est Marie entrant au ciel. L'Epouse du Cantique des Cantiques « qui monte du désert comme une colonne de fumée exhalant la myrrhe et l'encens » (Cant. 3. 6; 4. 8; 6. 9) devient un type de Marie à son Assomption. La femme de l'Apocalypse (ch. 12), également, illustre l'Assomption de Marie.

Or, s'il est vrai de dire que les docteurs scolastiques ont vu dans ces textes des illustrations (non des types) de l'Assomption, les Pères des pre-

[1] Rappelons que ces apocryphes qui sont seuls à leur époque à parler plus ou moins clairement de l'Assomption, ont été condamnés par l'Eglise comme hérétiques. Ainsi le « Liber transitus sanctae Mariae », P. G., t. 5, col. 1233 sq., fut condamné par un décret attribué au pape saint Gélase († 496) mais qui doit être du VIe siècle.

[2] P. L., t. 123, col. 202.

[3] P. L., t. 97, col. 326.

[4] J. Daniélou, *op. cit.*, p. 296; voir *Doc. cath.*, col. 1481.

miers siècles ont généralement donné à ces versets bibliques une interprétation ecclésiale plutôt que mariale. Saint Ambroise, décrivant la procession des catéchumènes du baptistère à l'autel, fait dire aux anges, dans l'admiration à la vue de cette jeune Eglise : « Qui est celle-ci qui monte blanchie du désert ? » (Cant. 8. 5). Son exégèse n'est pas douteuse, l'Epouse, c'est l'Eglise [1]. Saint Bonaventure citera plus tard le même texte en « l'appliquant dans un certain sens accommodatice à la bienheureuse Vierge » dans le mystère de son Assomption [2].

Au sujet de l'interprétation mariale de la Femme de l'Apocalypse, l'abbé A. Gelin écrivait en 1936 : « La mention des douleurs de l'enfantement s'oppose à ce qu'on voie ici une référence à la Vierge Marie. » Cependant, il accordait qu'on lui applique ces versets « dans un sens accommodatice » (?) [3].

On sait que « la parure sidérale était donnée à plusieurs divinités comme Isis... et Cybèle » [4].

Le bonnet astral que Cybèle remit à Attis était encadré de cinq rayons solaires et surmonté d'un croissant de lune [5]. Ces divers éléments extérieurs rappellent la vision de Jean (Ap. 12. 1). Or le culte de la déesse-mère était très répandu dans la province d'Asie et « la Femme-Eglise pourrait bien être une réplique plastique de la déesse dont il fallait combattre le culte » [6].

Si la Femme-Eglise s'oppose à la femme-déesse-mère, il serait curieux que saint Jean lui donne un sens marial, du moins en faisant par là de Marie une nouvelle déesse-mère [7].

Les textes où les Pères voyaient légitimement des types de l'Eglise deviennent ainsi les bases de l'allégorie mariale. On croit pouvoir appliquer par voie de déduction à Marie figure de l'Eglise, des textes qui évoquent la Femme, figure d'Israël et de l'Eglise.

Il faut encore citer, à l'extrême pointe de l'interprétation mariale échevelée de certains passages de l'Ancien Testament, le sermon amusant du bon Docteur évangélique, saint Antoine de Padoue, qui prêchant sur le verset d'Esaïe : « Je glorifierai le lieu où reposent mes pieds » (60. 13), affirmait :

[1] *De Sacramentis*, L. IV, ch. II, 5, Ed. « Sources chrétiennes », trad. Dom B. Botte, Paris 1950, p. 97.

[2] Sermon V « De Nativitate B. Mariae Virginis », cité par la Bulle, *Doc. cath.*, col. 1482.

[3] « A la suite de saint Augustin (De symbolo ad catechumenos IV, 1) et de saint Bernard (Sermons « de B. Virgine ») », *La Sainte Bible*, L. Pirot - A. Clamer, Ed. Letouzey et Ané, Paris 1946, t. XII, p. 629, sur Ap. 12. 1-2.

[4] *Ibid.*

[5] Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, art. « Cybèle », p. 1688.

[6] *La Sainte Bible*, L. Pirot..., p. 629.

[7] Le P. J. Daniélou ne semble pas redouter une certaine filiation mystérieuse entre la conception des déesses, vierges et mères, dans le paganisme et la mariologie; il y voit « la préfiguration mystérieuse des réalités chrétiennes dans ce monde ancien; cette aspiration vers la Vierge qui monte comme une plainte à travers tous les siècles et qui est incapable de se réaliser ». A l'appui de cette mariologie naturelle, il cite un texte inédit de l'abbé Montchanin, le grand contemplatif moderne des mystères de l'Inde : « L'Inde adoratrice des déesses, des vierges — faces phénoménales de l'Advaita — sentira la grandeur humaine et cosmique de la Vierge-Mère. » *Dieu Vivant*, n° 10, 1948, art. « La Vierge et le temps », p. 30-31.

« Par là vous savez clairement que la Bienheureuse Vierge dans son corps, où fut le lieu où reposèrent les pieds du Seigneur, a été élevée (au ciel) » [1].

Ces « clartés-là » ne sont pas faites, hélas, pour affermir l'autorité de la Bulle qui les cite.

Ce n'est enfin que par une déduction discutable qu'on cherche à relier l'Assomption à la salutation de l'Ange de l'Annonciation (Luc 1. 28) [2]. Marie a été comblée de grâce. Cette bénédiction unique de la Vierge, bénie entre toutes les femmes, s'oppose à la malédiction d'Eve; comme Eve maudite a connu la corruption de la mort, par opposition Marie a dû échapper par l'Assomption à cette corruption, conséquence du péché dont elle est exempte[3].

C'est un raisonnement de convenance qui ne s'impose qu'à l'intérieur d'un acte de foi préconçu en l'Assomption; il n'a rien d'un raisonnement logique indiscutable, ni même d'une déduction théologique nécessaire.

L'interprétation mariale de certains textes bibliques signifiant ou annonçant le mystère de l'Eglise, n'est possible pour nous que dans la mesure où Marie est membre du corps de l'Eglise, membre privilégié en tant que Mère du Seigneur, mais simple chrétienne au rang de l'Eglise militante. Marie n'a rien que n'ait le plus humble fidèle, sinon le privilège éminent de sa maternité divine dont tout dépend, dans son être et sa vocation, non par voie de déduction naturelle, mais selon le développement théologique de ce qu'en disent les témoins bibliques. Comment peut-on imaginer que saint Jean auquel Jésus crucifié confia sa mère qu'il prit chez lui, n'ait pas rapporté la mort merveilleuse de celle-ci et son assomption dont il ne put être que le premier témoin. Si l'Assomption était un fait historique certain dont les apôtres ont eu connaissance et qu'ils ont cru, il n'est pas possible, raisonnable et convenable de penser que saint Jean, dont la pénétration du mystère de Marie et de son rôle est plus profonde que celle des autres auteurs bibliques, n'en ait pas laissé quelque indice dans son Evangile écrit après la date que l'on fixe approximativement pour cet événement. On suppose, en effet, arbitrairement, que Marie serait morte vers l'an 50, entre 70 et 75 ans [4].

La dernière rédaction du quatrième Evangile semble au contraire soucieuse de redresser la foi de certains qui avaient mal interprété la parole de Jésus à Pierre au sujet de Jean : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne,

[1] *Doc. cath.*, col. 1481.

[2] Notons ici que le texte de la Vulgate ajoute : « ... benedicta tu in mulieribus, tu es bénie entre les femmes », interpolation empruntée au v. 42 (salutation d'Elisabeth) et reconnue inauthentique. *La Sainte Bible*, L. Pirot..., t. X, p. 27. Cette répétition accuse évidemment la bénédiction de Marie.

[3] Cette comparaison entre la malédiction d'Eve et la bénédiction de Marie a été reprise par le pasteur Laurent Drelincourt (1626-1680) en un de ses *Sonnets chrétiens* :

« Eve nous fit mourir, par sa fatale Envie;
Mais, ô Vierge féconde en Miracles divers,
Dans le Fruit de ta Foi tu nous donnes la Vie. »

Cité par *Dieu Vivant*, n° 10, 1948, p. 39. L'« irénique » Drelincourt rejoint là saint Justin et saint Irénée.

[4] *Dictionnaire de la Bible*, Vigouroux, t. I, col. 1136.

que t'importe ?... » (Jn. 21. 20-23). Un bruit avait couru que Jean ne mourrait pas. La conclusion de l'Evangile redresse cette fausse opinion.

Le silence du quatrième évangéliste sur la mort de Marie est un signe impressionnant et convaincant qu'elle n'a pas été différente de celle d'une pieuse chrétienne, que la doctrine de l'Assomption n'appartient pas à la foi des apôtres.

Si nous pouvons admettre une certaine interprétation mariale des textes bibliques qui nous décrivent la Femme-Israël ou la Femme-Eglise, ce n'est que parce que Marie est membre du corps du Christ qu'est l'Eglise et que comme telle, par sa foi, par sa fonction privilégiée de Mère de Dieu et par sa proximité du Christ, elle est le type de tout chrétien croyant, agissant et pieux, elle est le type de l'Eglise.

Ainsi la Femme d'Apocalypse 12 est d'abord l'Eglise souffrant pour l'enfantement du Christ mystique, de chaque âme sauvée, souffrant le combat avec le démon, selon l'exclamation pastorale de saint Paul : « Mes enfants, pour qui je souffre de nouveau les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que Christ soit formé en vous ! » (Gal. 4. 19) [1].

Et comme Marie a souffert cette douleur physique de l'enfantement du Christ, mais aussi et surtout la douleur spirituelle de l'acceptation du calvaire, selon la prophétie de Siméon, véritable enfantement, et enfin la douleur de l'Eglise tout entière qui enfante les élus et souffre persécution, et cela en tant que première chrétienne et membre éminent du corps de Christ, Marie est aussi figurée, mais dans cette limite seulement, par la Femme-Eglise de l'Apocalypse, par l'Arche (Ps. 132), la Reine (Ps. 45), la Cité (Ps. 87), l'Epouse (Cant.) de l'Ancienne Alliance [2].

Mariologie et christologie

Le jour de la proclamation du dogme, le pape célébrait pour la première fois la nouvelle messe qui remplacera dorénavant l'ancienne liturgie de l'Assomption. [3] Cette messe dont l'antienne de l'Introït est emprunté à l'Apocalypse (12. 1) : « Un grand signe apparut dans le ciel... », s'appellera donc la messe « Signum Magnum ». Ce titre correspond très particulièrement à ce que cette croyance et cette liturgie de l'Assomption représentent pour tous les non-catholiques : un grand signe de contradiction. La doctrine de l'Assomption est vraiment le grand signe de ce que représente au fond le catholicisme romain au point de vue théologique. C'est le signe révélateur, en tant qu'il est le couronnement de toute la mariologie romaine, du contenu

[1] H.-M. Féret, *L'Apocalypse*, Ed. Corréa, Paris 1946, pp. 112-113, 234-241 ; P. Régamey, *op. cit.*, p. 36.

[2] Rappelons que les Psaumes vraiment propres à Marie, dans la liturgie romaine, sont ceux du second nocturne des Matines aux fêtes de la Sainte Vierge : Ps. 45 (la Reine et l'Epouse), Ps. 46 (le Sanctuaire et l'Arche), Ps. 87 (la Cité). Voir sur l'exégèse des textes bibliques mariaux, notre contribution à *Dialogue sur la Vierge Marie*, Ed. E. Vitte, Paris-Lyon, sous presse.

[3] Voir en appendice, p. 41 « La nouvelle messe de l'Assomption *Signum Magnum* ».

de la théologie catholique et de sa méthode. Mais bien que la mariologie catholique et le dogme de l'Assomption trouvent très bien leur justification dans la doctrine romaine de l'Incarnation et de la Grâce [1], comme dans la théorie du développement dogmatique et de l'infaillibilité pontificale, il reste que cette mariologie, et cette doctrine de l'Assomption très spécialement, demeurent un aspect profondément insaisissable du catholicisme. Nous avons assez montré la nullité des arguments invoqués par la Bulle. Et pourtant, malgré le silence de la Bible et des cinq premiers siècles, l'impossibilité d'un raisonnement théologique valable, il faut reconnaître dans le fait des pétitions et de la quasi-unanimité des évêques une poussée formidable et irrésistible de mariologie dans l'Eglise romaine. Cela donne à réfléchir. N'y aurait-il pas, dans la théologie catholique un ferment impur caché, qui, malgré la cohérence et la pureté de certains secteurs de la dogmatique, ferait croître exagérément la plante parasite de la mariologie, dont le dogme de l'Assomption serait le fruit le plus lourd. Il y a vraiment là, pour nous, une excroissance hérétique dont le développement ne saurait être arrêté, ni contenu, à moins que ne soit extirpé le germe qui en est la cause.

« La victoire du Christ est notre victoire : « conressuscitati sumus, consedere fecit in coelestibus. » Il faut, écrit le R. P. H. Rondet, que ces mots expriment une réalité tangible, que l'humanité en tant que distincte du Christ, soit réellement associée à sa gloire... C'est, me semble-t-il, la signification profonde du mystère de l'Assomption. [2] »

Nous voyons là s'exprimer nettement une conception de la christologie, de la nature et du rôle du Christ, entachée de monophysisme. Le Christ n'est plus considéré ici comme le vrai Dieu et le vrai homme qu'a défini le Concile de Chalcédoine (451). Certes l'humanité est distincte du Christ, mais en tant qu'elle est ordonnée au corps mystique, en tant qu'elle est Eglise, elle n'en est plus distincte, séparée, mais elle est montée avec le Christ à l'Ascension et se trouve assise « dans les lieux célestes » (Eph. 2. 6; Col. 3. 1-4). Selon la Préface eucharistique de l'Ascension, le Christ « s'est élevé dans le ciel pour nous accorder d'être participants de sa divinité (est elevatus in coelum, ut nos divinitatis suae tribueret esse participes) ». L'Ascension du Christ seule élève notre humanité en la sienne, à la droite du Père. Or la doctrine de l'Assomption contribue à diminuer ce sens de l'Ascension. Jésus-Christ est « trop Dieu », son humanité est trop divinisée pour avoir encore quelque rapport réel avec la nôtre. L'humanité du Christ est tellement assumée par sa divinité, qu'elle ne peut plus entraîner la nôtre dans son Ascension. La doctrine de la Médiation du Christ reçoit là une atteinte grave. Puisque l'Ascension de l'humanité de Jésus-Christ, tellement assumée par

[1] Le pasteur P. MAURY a très bien souligné cette signification théologique de la mariologie, sans marquer assez, ce qui à notre sens est essentiel, son rapport avec une certaine conception de l'Incarnation. Voir *Bulletin de la Faculté libre de théologie protestante de Paris*, n° 25, III, 1946, pp. 6-22. Cette conférence a été reprise récemment dans *Le protestantisme et la Vierge Marie*, coll. « Protestantisme », Ed. « Je Sers », Paris 1950.

[2] *Op. cit.*, p. 169.

sa divinité, ne peut plus nous donner l'assurance que la nôtre aussi sera glorifiée, et l'est déjà en lui, étant tellement autre que la sienne, il faut pour conserver la doctrine de la Médiation, sans laquelle le christianisme s'effondre, déplacer quelque peu cette médiation. Celle-ci va donc s'opérer par le Christ, certes, mais en Marie. Et c'est ainsi qu'on peut compléter l'Ecriture en disant : « En elle (Marie) il nous a ressuscités, il nous a fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Marie (l'épître aux Ephésiens 2. 6 dit ici : en Jésus-Christ) [1]. En Marie, écrit encore le Père Rondet, tous les élus sont déjà virtuellement rassemblés, unis à leur chef, en possession de l'héritage céleste, dans une chair glorifiée... »

La chair glorifiée, prémices de notre propre glorification, ce n'est pas celle du Christ, mais celle de Marie. Jésus n'est plus vraiment « les prémices de ceux qui se sont endormis en Lui » (1 Cor. 15. 20; Col. 1. 18). Saint Paul pourtant a bien marqué que seul le Christ doit nous assurer de la résurrection puisqu'il est seul « prémices »; toute idée d'une glorification anticipée, en dehors de celle du Christ, est exclue quand il écrit : « Comme tous meurent en Adam, de même tous revivront en Christ, mais chacun en son propre rang: Christ est les prémices; *puis* ceux qui sont à Christ ressusciteront *à son avènement* (1 Cor. 15. 22-23). [2] »

Ce que seul doit être et faire le Christ pour nous en son Ascension, on l'attribue à Marie, comme l'écrit aussi Abélard : « Tracta est ut trahat, assumpta est ut assumat. [3] »

Marie est ainsi devenue l'humanité du Christ, elle joue le rôle que l'humanité du Christ doit jouer pour notre salut et particulièrement dans son Ascension, pour notre glorification. Comme Jésus-Christ ne peut être médiateur qu'en tant que vrai Dieu et vrai homme, il l'est avec Marie, médiatrice, puisque la théologie romaine a reporté sur elle tout ce que la pleine et parfaite humanité de Jésus-Christ devait accomplir seule pour notre salut; et ce transfert s'est opéré par l'Immaculée Conception qui a sanctifié de tout péché l'humanité de Marie et en a fait le temple saint propre à recevoir Dieu, et par l'Assomption qui a glorifié cette même humanité pour la faire asseoir dans les lieux célestes, afin que nous ayons par « sa victoire sur la mort l'assurance formelle de notre propre résurrection corporelle... ». Dieu, en effet, « nous a prédestinés en son Fils, il nous a aussi prédestinés en Marie, et sa gloire est la nôtre » [4].

Ailleurs le même théologien peut écrire : « Sa mort ne peut avoir le caractère d'une expiation personnelle, elle sera tout au plus la suprême consécration de son œuvre de corédemptrice. [5] » L'idée de la mort rédemptrice de Marie se fait jour ici et l'on évoque alors la lettre au clergé de Verceil de saint

[1] « In illa conressuscitati, consedere fecit nos in Maria in coelestibus », *op. cit.*, p. 172.

[2] Amédée de Lausanne, sur qui s'appuie aussi la Bulle, peut écrire : « De même que tous les hommes sont morts par Eve, ainsi tous seront vivifiés en Marie. » « Hom. de just. B. V. M. », P. L., t. 188, col. 1311 D, 1386 BC.

[3] « Serm. », 26, P. L., t. 178, col. 545 D.

[4] H. Rondet, *op. cit.*, p. 168.

[5] *Ibid.*, p. 169.

Ambroise : « ... peut-être pensait-elle que sa mort à elle-même ajouterait quelque chose à ce don (du Christ) qui devait enrichir le monde. Mais Jésus n'avait pas besoin d'être aidé dans la rédemption du monde, lui qui, sans le secours de personne, a sauvé tous les hommes. C'est pour cela qu'il a dit : « J'ai été comme un homme que nul n'assiste, libre parmi les morts. » Il a accueilli l'amour de sa Mère, mais il n'a recherché l'assistance de personne. [1] »

Le P. Rondet aboutit normalement à ce résumé de toute la théologie mariale : « C'est de Marie que finalement dépend l'œuvre de notre salut. [2] »

La christologie des deux natures dans le même Christ (Chalcédoine) est devenue dans la théologie romaine une mario-christologie, où Jésus-Christ ayant totalement assumé son humanité et ne pouvant plus être médiateur se voit adjoindre une corédemptrice en Marie dont l'humanité sanctifiée et parfaite va lui tenir lieu de seconde nature, lui étant Dieu. Marie est dans cette christologie, la vraie humanité du Christ, vrai Dieu. Cette déformation de la christologie orthodoxe est due, pensons-nous, au fait que le catholicisme à partir du ve siècle, n'a jamais pu vraiment extirper de sa théologie un ferment monophysite hérétique hérité de l'Orient chrétien.

Fatiguée par trois siècles de lutte contre le gnosticisme et le docétisme d'une part, qui tendaient à supprimer la réelle humanité du Fils de Dieu, contre l'adoptianisme et l'arianisme, d'autre part, qui diminuaient la divinité de Jésus, l'Eglise catholique a cru devoir au Concile d'Ephèse (431) suivre l'inspiration de l'oriental Cyrille d'Alexandrie, fort de tout l'appui des évêques et moines égyptiens contre l'hérésie de Nestorius, dont la pensée, semble-t-il, fut plus confuse que résolument hérétique.

Ce n'est pas le lieu ici de raconter toute cette lutte pénible au sujet du titre de Mère de Dieu (θεοτόκος) que Nestorius refusait et que Cyrille accordait à Marie.

Résumons ce qui est nécessaire à notre propos. Pour Nestorius, Marie ne peut être appelée « Mère de Dieu », parce qu'il voit une distinction très nette entre les deux natures du Christ, homme et Dieu; Marie est la mère de l'homme Jésus, non de Dieu en Christ. Cette distinction lui est possible, en ce sens qu'il maintient très fortement la distinction des natures après leur union. Il ne tombe pas pour autant dans une espèce de docétisme qui nierait que l'humanité du Christ fût une vraie humanité. Eutychès après lui fera de Marie un simple canal inerte permettant l'apparition du Fils de Dieu : il fera de l'Incarnation une simple apparition et de l'humanité du Christ une apparence. Nestorius maintient la réalité de l'Incarnation, mais se refuse à y voir l'union hypostatique comprise au sens d'union physique. Pour lui les deux natures distinctes même après l'Incarnation, s'unissent « volontairement » (κατ' εὐδοκίαν), non « physiquement » (κατα φύσιν). Il ne s'agit ni d'une apparition de Dieu en l'homme (Eutychès) ni d'une confusion de Dieu et de l'homme (Cyrille, tel qu'il l'interprète) mais d'une union de deux natures

[1] Cf. p. 15, note 6 et p. 24, note 6.
[2] *Op. cit.*, p. 160.

restant distinctes en une personne (πρόσωπον); c'est une union « personnelle ». Cette doctrine veut écarter et le « spiritualisme » des docètes et le « physicisme » des monophysites. Saint Cyrille défend la doctrine de l'union hypostatique ou physique (les expressions sont synonymes pour lui et ne le seront plus pour la théologie ultérieure). Tout ce qui pourrait diviser le Christ en deux personnes ou même deux natures l'effraie. Il se refuse de rapporter certains textes évangéliques à la divinité, d'autres à l'humanité du Christ. Il ne craint pas de parler de la naissance de Dieu, de la souffrance de Dieu, de la mort de Dieu, et donc de Marie, Mère de Dieu.

Nestorius, dans son insistance sur la distinction des natures (qui est juste), mais parce qu'il emprunte certaines de ses expressions à l'hérésie adoptianiste (« union volontaire » de Théodore), et Saint Cyrille, bon défenseur de l'orthodoxie par sa doctrine de l'union hypostatique, de la communication des idiomes (implicite) et de la maternité divine de Marie, mais douteux dans sa conception physique de cette union hypostatique, l'un et l'autre apportent dans le débat d'Ephèse une part de vérités complémentaires (dont le Concile de Chalcédoine fera l'unité) et une part de théologie confuse fortement marquée par la psychologie et la politique (opposition entre Antioche et Alexandrie). Ils sont donc dans des situations fausses et de fait leurs doctrines donneront rapidement des arguments à des hérésies qui se réclameront d'eux : le nestorianisme (reprise de l'adoptianisme et du docétisme) et le monophysisme antichalcédonien qui choisira pour père saint Cyrille.

Il serait intéressant et révélateur de montrer qu'au Concile d'Ephèse s'affrontaient deux christologies complémentaires qui, à cause d'une certaine confusion des termes et des concepts employés, d'une part, et à cause d'un unilatéralisme intransigeant d'autre part, aboutirent à la consécration de deux courants théologiques parallèles que les décisions de Chalcédoine ne parviendront pas à réunir. Ces deux christologies sont à l'origine de deux théologies qui plus tard donneront et aujourd'hui encore donnent leurs raisons profondes au protestantisme et au catholicisme. L'opposition de ces deux conceptions de l'Incarnation est l'origine fondamentale inconsciente peut-être du schisme de la Réforme. Et c'est pourquoi la mariologie a un rôle si capital dans l'examen théologique de nos positions séparées. Avec Ephèse, le protestantisme orthodoxe confesse la Maternité divine de Marie, mais sans adopter « ipso facto » la christologie alexandrine de saint Cyrille; et c'est ce qui fait penser à certains que le protestantisme est une espèce de nestorianisme [1], ce qui est juste en partie, dans la mesure où Nestorius a eu

[1] Ainsi le P. L. Bouyer dans *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise catholique*, Ed. de Chevetogne, par Ciney, Belgique, 1950. L'auteur montre que la racine des malentendus entre catholicisme romain et orthodoxie orientale est la suspicion chez les premiers que les Orientaux sont entachés de monophysisme et chez les seconds que les Occidentaux n'ont pas vraiment anathématisé le nestorianisme dans leur cœur. On est toujours le nestorien ou le monophysite de quelqu'un. Pour nous, réformés, les mariologies romaine et orientale au fond équivalentes, nous sont révélatrices d'un même ferment monophysite dans les deux traditions, avec influence plus ou moins forte selon les temps et les lieux.

Il faut rappeler ici que les Réformateurs et les Confessions de foi de la Réforme du

raison contre la conception physique de l'unité des natures en Christ (ἕνωσις φυσική) chez saint Cyrille [1].

D'une part nous avons une conception plus « personnaliste » de la divinité et de l'union hypostatique, d'autre part une notion plus « physiciste ».

On peut regretter que dans cette confusion théologique, Ephèse ait donné raison à Cyrille contre Nestorius, bien qu'il faille reconnaître l'orthodoxie matérielle (l'expression même) sinon en tout point formelle (l'interprétation cyrillienne) de ce concile. La réhabilitation de Nestorius est à faire; il y aurait là un beau travail œcuménique très actuel.

A partir du concile d'Ephèse donc, sur la base d'un dogme matériellement exact, mais à cause d'une interprétation christologiquement douteuse, la mariologie catholique va se développer jusqu'à nos jours dans un sens fatal. L'interprétation cyrillienne orientale, va dominer même à travers le concile de Chalcédoine et ce « ferment monophysite » va corrompre tout ce développement mariologique. C'est bien en effet à la doctrine du Christ et de l'Incarnation qu'il faut remonter pour saisir la raison profonde de ce développement et de son sens. Pour le monophysisme de saint Cyrille qui a troublé la mariologie catholique, les deux natures du Christ n'étant plus distinguées dans l'union hypostatique ou physique, il se produit une confusion entre l'homme et Dieu en la personne de Jésus-Christ. Cette tendance théologique, très compréhensible en réaction contre le docétisme qui anéantissait l'humanité du Christ, et l'adoptianisme qui minimisait sa divinité, risque de tellement confondre les natures humaine et divine du Christ qu'on va aboutir à une sorte d'assomption de l'humain en Dieu : l'humanité est divinisée en Jésus-Christ, si bien qu'on pourra traiter de tous les aspects de son existence humaine comme de réalités purement divines : Dieu naît, souffre, meurt... Marie est Mère de Dieu, non seulement du Fils de Dieu (comme l'aurait voulu Nestorius). Si la nature humaine du Christ est ainsi assumée par le Verbe, on comprend dans quel sens la conscience de la nature et du rôle de Marie va pouvoir se développer. L'union physique des deux natures en Christ va se prolonger en un rapport physique de Dieu avec Marie. Les rapports de Marie et du Dieu incarné dont l'humanité est totalement divinisée, sont à leur tour portés à la puissance divine. Les relations physiques et morales de Marie avec son Fils en tant qu'il est homme, transposées sur un plan purement

XVIe siècle dont la christologie est chalcédonienne se sont prononcés contre le nestorianisme et donc pour Ephèse.

La Confession de foi écossaise (1560), par exemple, déclare (art. 6 : De l'Incarnation de Jésus-Christ) : « Nous condamnons de ce fait : les hérésies néfastes et dangereuses d'Arius, de Marcion, d'Eutychès, de Nestorius et toutes celles qui nient ou la divinité éternelle de Christ ou la réalité de son humaine nature, celles qui confondent ces deux natures et celles qui les séparent l'une de l'autre. » Dans K. Barth, *Connaître Dieu et le servir*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1945, p. 12.

C'est le monophysisme (pour nous le mauvais Cyrille) et le nestorianisme hérétique qui sont ici condamnés.

[1] Voir la remarquable exposition de la crise nestorienne par E. Amann dans D. T. C., art. « Nestorius », t. XI/1, col. 76-157.

Library of the
YALE DIVINITY SCHOOL
New Haven, Conn.

divin, donnent à Marie une nature et un rôle divins qui la glorifient physiquement et moralement. Elle est Mère de Dieu, non dans le sens qu'elle est la mère humaine de l'homme Jésus qui est Dieu, mais elle a enfanté Dieu, qui a pris une forme humaine pour nous sauver. Nous sommes là à la source de nos divergences mariales. Nous ne comprenons peut-être pas l'Incarnation exactement de la même façon et cela du fait de positions unilatérales qui s'étant opposées ne parviennent pas à redevenir complémentaires.

Pour le catholicisme (et là nous embrassons la tradition romaine et la tradition orientale), qui a gardé un ferment monophysite non pas tant dans l'exposé de sa christologie (qui est chalcédonienne comme la nôtre) mais dans certains chapitres de sa théologie, comme la mariologie et l'ecclésiologie, l'Incarnation est finalement envisagée plus comme une forme que comme une réalité ontologique avec toutes ses exigences et ses conséquences. Dieu a assumé l'homme en Jésus-Christ, il ne s'est pas vraiment incarné, il a assumé Marie à l'Annonciation, préparée par l'Immaculée Conception, il n'a pas vraiment voulu naître, vrai homme, d'une vraie femme dont la condition humaine ira jusqu'à une vraie mort et une véritable attente de la gloire : il a assumé Marie dans sa propre gloire. L'expression d'Assomption est parfaitement adéquate à tout le contenu de la mariologie et de la christologie catholique. En passant, rappelons ce que nous affirmions plus haut, il y a du monophysisme dans la conception catholique de l'Eglise. L'Esprit saint n'est pas éternellement présent dans une Eglise sainte et pécheresse à la fois, il assume cette Eglise dans sa foi et les sacrements de sa foi en sorte que son humanité se confond avec sa divinité : ainsi dans une déclaration infaillible, véritable et définitive assomption par la Parole divine de la parole humaine du Souverain pontife, ainsi dans le sacrement de l'autel, véritable et définitive assomption de la nature créée des éléments eucharistiques par la parole et le geste du Christ répétés par le prêtre.

Cette confusion du divin et de l'humain ou l'assomption de l'un par l'autre, ce monophysisme est l'explication profonde de l'ecclésiologie et de la mariologie romaine, de tout ce qui fondamentalement sépare catholicisme et protestantisme. Monophysisme ecclésial et marial.

Cette volonté dans le monophysisme historique de mieux affirmer la divinité et l'humanité du Christ en les confondant, a abouti aux deux hérésies contraires qui devaient être combattues : l'humanité de Jésus a été exaltée aux dépens de sa divinité (adoptianisme), ou bien la divinité du Christ l'a éloignée de notre condition d'homme (docétisme). Saint Cyrille voulait combattre l'« humanisme » de Nestorius, et l'un de ses disciples, Eutychès, en exaltant l'homme-Dieu tombera dans le nestorianisme hérétique. Cyrille voulait fonder solidement le dogme de la Médiation par l'Incarnation d'un Dieu « confondu » avec l'homme : la théologie des VIe, VIIe et VIIIe siècles, impressionnée par cette assomption de l'humanité en Dieu, par cette divinité du Christ, transposera en Marie, Mère de Dieu, ce que le Christ avait d'humanité. Et nous sommes à l'aurore de la doctrine d'une médiation mariale. Marie devient l'humanité du Christ qui est Dieu, et c'est dans

l'union de Jésus-Marie que nous trouvons la médiation et la rédemption totale. Basile de Séleucie pourra s'écrier : « Je vous salue, pleine de grâce, vous qui avez été constituée médiatrice entre Dieu et les hommes, afin de renverser le mur d'inimitié... [1] »

Plus tard, Nicolas Cabasilas, théologien laïque oriental du XIVe siècle osera déclarer de Marie : « Elle était l'Homme... [2] »

Mais bientôt ce docétisme qui éloigne de notre condition humaine l'unique Médiateur, conséquence imprévue du monophysisme cyrillien, atteindra aussi le dogme marial : Marie est sans péché dès sa conception (1854), Marie est glorifiée (1950). Le même Nicolas Cabasilas l'affirmait déjà : « Son corps (à Marie)... fut un « corps spirituel », comme dit saint Paul, car l'Esprit en venant en lui avait changé toutes les lois de la nature... [3] » Mais si la médiation du Christ ou de Marie s'estompent à cause de l'assomption de l'humanité en Dieu, restent encore d'autres médiateurs et surtout la médiation de l'Eglise et du Souverain pontife. Ce ferment monophysite et docète agit sans cesse dans l'Eglise qui ne peut s'en libérer; il y a là un démon que seul le contact œcuménique pourra exorciser comme le démon nestorien et adoptianiste du protestantisme.

Lorsque la doctrine dialectique de l'union des deux natures distinctes en la personne du Christ veut être transgressée soit par la suppression de l'un des deux termes, soit par leur confusion, on aboutit fatalement à minimiser l'Incarnation et la Médiation unique de Jésus-Christ : il devient un être lointain, et la foi se porte sur d'autres médiateurs. Le docétisme qui minimise l'humanité du Christ et fait de l'Incarnation une manifestation de Dieu sous apparence humaine, aboutit fatalement à la certitude que d'autres apparitions semblables ont eu lieu ailleurs, en d'autres religions : c'est la théosophie. L'adoptianisme, qui minimise la divinité de Jésus et place l'Incarnation à son baptême ou plus tard, croit nécessairement à la valeur spirituelle, intellectuelle et morale de l'homme qui peut ainsi se faire adopter par Dieu, et trouve une médiation dans la philosophie, la science et la conscience qui nous révèlent Dieu : c'est le libéralisme. Le monophysisme, qui, pour combattre ces deux hérésies, confond les deux natures de Jésus-Christ, glorifie son incarnation, glorifie sa Mère et son Eglise, qui sont l'une créatrice de son corps et l'autre ce corps même, éloigne de l'homme l'unique Médiateur, Dieu fait homme, et en appelle d'autres : Marie, les saints, l'Eglise; c'est le catholicisme.

Ce docétisme catholique, conséquence du monophysisme cyrillien latent, s'exprime manifestement dans l'interprétation que les meilleurs théologiens et spirituels donnent de l'Assomption. M. Olier nous le dit clairement : Jésus-Christ est « trop » Dieu pour nous permettre une espérance d'homme en la gloire; Marie, elle, comme créature, bien qu'immaculée, est vraiment notre espérance en la résurrection (« spes nostra »).

[1] « Or. 39 in Deiparae Annuntiatione », P. G., t. 85, col. 447.

[2] Homélie sur la Dormition, publiée par le P. JUGIE, *Patrologia orientalis*, t. XIX, col. 495 et sq.

[3] *Ibid.*

« Après l'Assomption de Marie dans le ciel, il n'y a plus lieu en effet de douter de notre bonheur à venir. Saint Paul assure, il est vrai, que notre Seigneur étant ressuscité, nous ressusciterons aussi nous-mêmes et que les membres devant être de même condition que le chef, qui est glorieux, nous participerons tous à la gloire de Jésus-Christ. Mais à ce raisonnement du grand apôtre, on dirait qu'il reste une difficulté, tirée de la personne de notre Seigneur, qui ne se trouve point dans celle de la Très Sainte Vierge, entrée triomphante dans le ciel, corps et âme... Si bien que dans un sens, ni la résurrection de notre Seigneur, ni son ascension, ne nous donnent point le droit si évident d'espérer la participation de cette béatitude que ne le fait l'Assomption même de la Très Sainte Vierge. Marie étant simple créature comme nous, nous laisse entière confiance de monter dans le ciel avec elle. [1] »

Cette correction de saint Paul est significative : la difficulté de sa christologie n'existe que dans le monophysisme ou le docétisme de M. Olier, et c'est pourquoi M. Olier, et non saint Paul, doit tirer les conclusions mariologiques qu'il en tire.

Nous avons longuement décrit le monophysisme catholique, source de la mariologie romaine et donc du dogme de l'Assomption. Il faut dire, pour être juste, qu'un certain nestorianisme protestant nous conduit, par souci de sauvegarder l'unique Médiation du Christ et de l'Esprit saint, à nier celle de l'Eglise d'aujourd'hui, donc du ministère (et nous tombons dans le darbysme), de l'Eglise de tous les temps, des saints et de Marie aussi (et nous tombons dans le sectarisme), des sacrements (et nous tombons dans le quakerisme). Il est certain que toute la théologie chrétienne est une théologie de la Médiation, par le Christ uniquement certes, mais en lui, parce qu'il laisse une part de lui-même sur la terre, son corps qui est l'Eglise, médiation de l'Eglise, par le ministère de la Parole, des sacrements et de la discipline, médiation des fidèles de tous les temps et d'aujourd'hui par le témoignage et l'intercession, médiation de Marie donc et des saints dans le Christ, en tant qu'ils ont témoigné et prié [2]. La négation de toute autre médiation que celle du Christ, même une médiation par lui et en lui, aboutit, nous le croyons comme Mgr Charrière [3], à la négation de la médiation réelle du Christ-Dieu, à la négation de sa divinité, à la négation de la réalité de la création (« l'être créé est bel et bien un intermédiaire entre le néant et Dieu ») et finalement la négation d'un Dieu personnel. L'évêque de Fribourg discerne justement cette évolution, brièvement dessinée, chez certains libéraux [4]. Pour croire

[1] J. Olier, *La vie intérieure de la Sainte Vierge*, 1866, t. II, pp. 290-291.

[2] « Rien n'empêche que l'on donne en un certain sens le nom de médiateur entre Dieu et les hommes à quelques autres (que le Christ), pour autant qu'ils collaborent à réunir l'homme avec Dieu, par des préparations et en prêtant leur ministère » Saint Thomas, *Somme théologique* III, 9. 26, art. 1.

[3] Dans la *Liberté* de Fribourg du 31 X 1950, art. « L'Assomption de Marie, dogme de notre foi, le sens d'une proclamation dogmatique ».

[4] « Mais ce n'est pas parmi les dévots de la Sainte Vierge que l'on trouve les contempteurs de la divinité du Christ, et cela il faut bien aussi qu'on ose le dire à ceux qui nous reprochent d'oublier Jésus-Christ ! » Nous pensons avoir déjà répondu à cette objection

au Dieu personnel, créateur incarné de la Bible, il faut croire l'Eglise, la communion des saints, le ministère, les sacrements... Tous les articles du Credo sont absolument nécessaires à une authentique foi chrétienne.

L'espérance demeure

« Il reste encore à faire beaucoup de lumière », nous dit le cardinal Pizzardo [1], et il nous laisse pressentir les développements futurs de la foi en Marie : « Il faudra éclairer toujours davantage la coopération immédiate de Marie à la rédemption pour mettre en lumière son titre de *corédemptrice* du genre humain. » C'est le dogme de la *Corédemption*, que saint Ambroise [2] et saint Thomas d'Aquin [3], entre autres, rejettent explicitement. Que veut-on dire par cette « coopération *immédiate* de Marie à la rédemption » ? On sent ce que cette expression sous-entend d'identité de Jésus et de Marie dans l'œuvre du salut. Après la corédemption, c'est la *Médiation* de Marie dans « la distribution de toutes les grâces », puis la *Royauté* de Marie qu'il faudra « éclairer ». L'Assomption ne suffit pas pour glorifier Marie, il faudra « savoir si Marie a connu ou non la mort ». On pressent la réponse désirée puisque cette définition devra faire « admirer en elle tout l'éclat de la munificence divine » [4]. Il faudra « relever dans la dévotion à Marie un des signes authentiques de *vocation* (sacerdotale)... la nécessité morale de la dévotion à Marie pour le *salut*, et montrer comment une piété mariale sincère constitue un signe lumineux de prédestination à la *gloire* du ciel. » Ainsi dans toutes les étapes de la vie spirituelle, l'« influence de Marie » va être mise au tout premier plan.

Certes le dogme de la corédemption eût mieux passé que celui de l'Assomption, car, bien que l'expression soit défectueuse, il ne s'agit que d'un développement purement théologique, non de l'affirmation d'un fait historique non attesté par les premiers témoins. La corédemption de Marie par l'intercession est la corédemption de toute l'Eglise par son témoignage et son intercession, ainsi que de tout chrétien au sens où saint Paul l'indique

de l'évêque de Fribourg qui ne nous atteint que partiellement; le catholicisme romain marial ne peut pas oublier la divinité de Jésus-Christ, puisque sa mariologie trouve sa source dans une christologie qui divinise « trop » la personne de Jésus, vrai Dieu et vrai homme. S'il oubliait le Christ, le catholicisme cesserait d'être marial. D'autre part, si une mariologie démesurée est le danger d'une christologie monophysite, il faut avouer que le danger du nestorianisme hérétique, et donc aussi l'adoptianisme libéral, menacent la christologie réformée, qui voudrait rester strictement chalcédonienne. On pourrait entrevoir ici la nécessité christologique d'une mariologie évangélique dans le sens du dogme d'Ephèse et son utilité pour éviter de tomber dans un libéralisme qui oublie la divinité du Christ.

[1] *Doc. cath.*, col. 1506.

[2] Cf. p. 15, note 6, p. 24, note 6 et page 30.

[3] *Somme Théologique*, III, q. 48, art. 5 ad. 3. Voir aussi p. 36, note 2.

[4] Il semble cependant que Pie XII se soit prononcé en faveur de la mort de Marie, sinon dans le dispositif dogmatique infaillible (« à la fin du cours de sa vie terrestre ») qui semblerait réserver l'espérance de développements futurs, du moins dans le corps de la Bulle (« les fidèles ont également admis sans peine que l'admirable Mère de Dieu, à l'imitation de son Fils unique, quitta (sic) cette vie »), *Doc. cath.*, col. 1477.

(Col. 1. 24). Quant à la médiation de toutes grâces et à la royauté de Marie, nous ne lui voyons absolument aucun fondement ni scripturaire ni théologique. Après être devenue la parfaite coopératrice immédiate du Christ, Marie comme médiatrice de toutes grâces devient l'associée du Saint-Esprit. Saint Ephrem le Syrien, dont la prière est utilisée au second nocturne de la B. V. Marie Médiatrice de toutes grâces, s'exprime ainsi : « Vous êtes, après la Trinité, la Maîtresse de tous; après le Paraclet, une autre consolatrice, et, après le Médiateur, la Médiatrice du monde entier ! [1] » et la cinquième leçon du même nocturne, fait parler saint Germain de Constantinople : « Votre secours est donc puissant à procurer le salut, ô Mère de Dieu; et de telle façon qu'il n'est point nécessaire d'avoir une autre médiation auprès de Dieu... nul n'obtient le salut, sinon par votre intermédiaire, ô toute sainte... [2] ». L'Hymne de Matines, en sa quatrième strophe, chante ainsi : « Tous les dons que nous a mérités le Rédempteur, Marie sa mère les partage... [3] » Et l'oraison fait écho : « ... faites (Seigneur) que quiconque se sera adressé à vous pour solliciter des bienfaits, ait la joie de les obtenir par Elle (Marie). [4] »

L'humble vierge de Nazareth ne peut recevoir ce titre de Reine du ciel (Regina caeli). Quand nous lisons que 800 pétitions d'évêques ont demandé l'institution d'une fête liturgique de Marie, Reine de l'univers (une de plus; il y a déjà 15 fêtes mariales et 18 commémorations moins importantes ou locales) [5], nous ne pouvons pas ne pas évoquer la parole du prophète Jérémie contre les dévots de la « Dame des cieux », Ichtar déesse babylonnienne de la planète Vénus, ou Astarté des Phéniciens, déesse de la fécondité : « Les enfants ramassent du bois; les pères allument du feu et les femmes pétrissent de la pâte pour en faire des gâteaux destinés à la *Reine du ciel* et l'on verse des libations en l'honneur d'autres divinités *afin de m'affliger* » (Jér. 7. 18; voir 44. 17-19). Loin de nous la moindre pensée de comparer le culte marial à celui d'Ichtar ou d'Astarté; nous ne citons ce texte que pour déplorer qu'on donne à la Vierge Marie des titres soit réservés au Christ seul, Unique Rédempteur, Médiateur et Roi, soit, qui pis est, désignant dans la Bible des déesses païennes abhorrées.

La célèbre maxime de saint Bernard : « De Maria nunquam satis » (on ne parle jamais assez de Marie) se vérifie dans tous ces projets théologiques : pressentiment exact et inquiétant, non que nous nous refusions à une sainte et belle doctrine de Marie, mais parce que la dernière promulgation signifie à nos yeux tout le catholicisme dans ce qu'il comporte pour nous d'hérésie, et dans ce qu'il implique comme méthode théologique.

On n'invoque plus le fondement de l'Ecriture, ni celui de la Tradition ancienne, ni même les raisons théologiques, on se contente des convenances

[1] *Le Bréviaire romain*, trad. des bénédictins d'Osterhout, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1936, t. I, p. 1301-1302.

[2] Sermon 9, *ibid.*, p. 1302.

[3] *Ibid.*, p. 1299.

[4] *Ibid.*, p. 1307.

[5] Art. de R. Paquier, « Encore le dogme de l'Assomption », dans *Semeur vaudois* du 13 XII 1950, note 2, p. 2.

et du consensus actuel des évêques. La Bible n'est là que « pour illustrer la foi en l'Assomption, *non pour la fonder* »[1]. Le dictionnaire de théologie catholique déclarait bien avant la définition : « On ne voit pas trop comment l'Assomption pourrait être déduite comme conclusion théologique, d'un dogme révélé quelconque... Rigoureusement parlant, son corps virginal aurait pu attendre la résurrection générale et nul n'aurait pu y voir une atteinte sérieuse à l'économie du monde surnaturel.[2] » Il faut appeler ces raisons, des « raisons de convenance »[3]. Cet argument procède ainsi : « du moment qu'il convenait qu'elle fût immaculée, écrivait-on au sujet du dogme de 1854, il faut *conclure hardiment* qu'elle l'est.[4] »

Ces raisons de convenance, ni scripturaires, ni traditionnelles, ni théologiques, risquent bien de passer pour des raisons sentimentales ou psychiques aux yeux de certains. On avoue d'ailleurs simplement, chez les meilleurs théologiens « qu'en cette matière (interprétation assomptionniste d'Apocalypse 12) la piété mariale est impuissante à justifier ses intuitions au regard de la théologie purement scientifique. Le cœur a ses raisons que la raison a le devoir de connaître, oui, mais à condition de ne pas oublier que la raison raisonnante n'épuisera jamais *les raisons du cœur.*[5] »

« C'est par *un instinct du sens chrétien* qu'est perçue l'incompatibilité entre le rôle du corps de Marie dans l'Incarnation et sa corruption dans la mort.[6] »

Convenance, cœur, instinct « consensus universel du Magistère *actuel* », voilà de quoi confirmer nos inquiétudes concernant la méthode théologique romaine : elle confond la conscience collective de l'Eglise avec le Saint-Esprit, le sujet qu'elle est et l'objet qu'elle prêche : Jésus-Christ. Des raisons théologiques ou même de simple convenance *doivent* être et *deviennent* la Parole de Dieu. L'Eglise s'identifie au Christ en son Magistère infaillible, selon la confusion monophysite que nous avons décrite, et elle nous *révèle* (quoi qu'on dise) *l'histoire du salut*, elle la *reconstitue*, elle la *fait*, sans le besoin d'aucun témoignage explicite. « Jusqu'alors, la théologie romaine s'était contentée d'expliciter l'histoire du salut d'une manière purement théologique, par des jugements de valeur; avec l'Assomption, l'Eglise romaine postule un fait incontrôlable par l'histoire, même sainte, elle porte un jugement d'existence, *elle fait l'histoire selon un raisonnement de convenance en s'appuyant sur la conscience collective de la hiérarchie exprimée par le pape.*[7] »

Pourquoi, selon ce jugement de convenance, ne déclarerait-on pas un jour que Marie n'est pas morte. Pourquoi s'appuyant sur les convenances de l'amitié de Jésus et de Jean, sur une certaine tradition, sur l'opinion de saint Thomas et même, cette fois-ci (incontestablement plus fortement que

[1] J. Daniélou, *op. cit.*, p. 296.
[2] D. T. C., I/2, col. 2138.
[3] *Ibid.*
[4] Morineau, « La Sainte Vierge », B. C. S. R., p. 48, cité par R. Paquier, *op. cit.*, p. 1.
[5] H. Rondet, *op. cit.*, p. 172. C'est nous qui soulignons.
[6] *Vie spirituelle*, I, 1951, p. 9. C'est nous qui soulignons.
[7] Voir R. Paquier, *op. cit.*, p. 1.

pour l'Assomption) sur un texte de l'Evangile (Jean 21. 20-23), pourquoi ne définirait-on pas l'assomption de saint Jean ? Et la sainteté, réalisée dès le sein de sa mère, de saint Jean-Baptiste, qui bien mieux que l'Immaculée Conception de Marie, pourrait être déduite de l'Ecriture elle-même (Luc 1. 44)... et donc son assomption aussi ?

Que certaines opinions, à la limite, puissent être tolérées, dans l'unité de l'Eglise à titre de « théologoumenon » (ainsi disent les Orientaux) comme le sont l'Immaculée Conception et l'Assomption dans l'Eglise orthodoxe et dans une petite fraction de l'Eglise anglicane, cela est concevable. Nous tolérons dans l'unité réformée bien des opinions et des diminutions, même touchant la christologie. Toutefois ce qui est grave, c'est de faire de ces opinions des nécessités dogmatiques.

Saint Thomas dans une objection curieuse, qu'il rejette d'ailleurs sans la considérer hérétique, nous laisse entrevoir avec une immense sagesse, comment cette opinion de l'assomption aurait pu se maintenir à ce titre seul, tout en restant critiquée par certains courants théologiques et sans jamais devenir « de foi » dans l'Eglise romaine. Traitant de l'eschatologie, il affirme qu'immédiatement après la mort, les élus jouissent de la vision de Dieu. Il voit une difficulté provenant du mystère du temps entre ce premier accès à la vision de Dieu et la résurrection de la chair. Il envisage alors l'hypothèse d'une entrée progressive des élus dans la gloire, avec leur corps glorieux, peut-être fondée sur la méditation du « nous sommes métamorphosés de gloire en gloire » de saint Paul (2 Cor. 3. 18). La première chrétienne, Marie, serait en tête, puis saint Jean, puis certains saints personnages dont la tradition penserait qu'ils sont déjà ressuscités [1]. Saint Thomas n'a pas gardé cette hypothèse, ni la théologie romaine, à part certains commentateurs; elle est cependant intéressante, sobre, sans prétention, sans danger peut-être; elle eût permis en tout cas à l'Eglise, si elle s'était tenue à ces simples limites, de rester dans la vérité essentielle et nécessaire et de maintenir ou permettre l'unité des chrétiens.

Malgré tout ce que nous avons dit, nous ne pouvons désespérer et notre foi dans l'unité reste intacte. La Bible règne à nouveau dans l'Eglise romaine, les contacts œcuméniques continuent comme par le passé. Peut-être, comme nous le disions, le trouble de conscience causé par la promulgation de l'Assomption portera-t-il des fruits utiles : les catholiques repenseront leur doctrine de l'infaillibilité, et les protestants élaboreront une saine et nécessaire doctrine de Marie. L'erreur est parfois nécessaire pour ramener à la plénitude de la vérité, comme un appel d'air pour ranimer des braises.

Le protestantisme, comme réalité ecclésiologique, peut passer pour une anomalie. Il est certain que jamais l'Eglise n'aurait dû se diviser, et les Réformateurs ne l'ont pas voulu. L'apparition du prophète en Israël ne se justifiait que par le témoignage que le Saint-Esprit lui rendait à lui et aux autres. Ainsi la Réforme. Au regard de l'ecclésiologie catholique et de la

[1] Supplém. q. 77, art. 1, obj. 2. Cf. *Somme théol.*, III, q. 53, art. 3.

succession apostolique, elle est une anomalie, mais cette anomalie qui en certains temps a pu paraître à plusieurs inutile et périmée, reprend aujourd'hui plus de sens que jamais. Le Saint-Esprit nous assure que l'« exception prophétique anormale » que nous sommes au regard de la Tradition est plus que jamais nécessaire. Sans avoir à justifier la Réforme ecclésiologiquement, et sans avoir à justifier notre existence d'Eglise aujourd'hui, il suffit à notre vocation de proclamer la pureté de l'Evangile dans l'Eglise et de faire retentir, avec ce témoignage, notre protestation : dans la fidélité à Jésus-Christ et par le Saint-Esprit, « non possumus », nous ne pouvons pas croire à l'Assomption comme dogme de foi nécessaire. C'est notre témoignage et c'est notre douleur.

« Signum magnum. » L'Eglise Une, Sainte, Universelle, Apostolique est toujours la Femme enveloppée de soleil, ayant la lune sous ses pieds, et sur la tête une couronne de douze étoiles. Elle est enceinte, elle jette des cris, parce qu'elle est en proie aux douleurs de l'enfantement (Ap. 12. 1-2) ».

« Signum magnum. » Si nous sommes dans l'Eglise, nous sommes avec elle ce grand signe glorieux et souffrant. Nous souffrons avec elle les douleurs de l'enfantement du corps mystique de Jésus-Christ, qui est un; nous souffrons les douleurs de l'enfantement de l'unité chrétienne.

MAX THURIAN

LA NOUVELLE MESSE DE L'ASSOMPTION « SIGNUM MAGNUM »

L'ancienne messe de l'Assomption *Gaudeamus Omnes*, célébrée jusqu'au 15 août 1950, remonte probablement au VIIe siècle, à l'origine de la solennité. Pourquoi ne l'a-t-on pas conservée et a-t-on cru devoir la remplacer par un nouveau texte ? C'est qu'elle est trop peu explicite sur l'assomption corporelle de Marie [1]. Seul le verset alléluiatique soulignait fortement ce privilège, mais il est d'une insertion postérieure [2]. Cela nous est encore une preuve que même au VIIe siècle où fut introduite cette ancienne liturgie de la fête, l'Assomption n'était pas encore crue de manière explicite et précise comme l'élévation en âme *et en corps* de Marie.

Pour beaucoup, ce ne devait être encore que la fête de la « Dormition » (sommeil) ou « Métastase » (départ) de la Vierge. Le mot « Assomption » qu'on y rencontre dans l'antienne de l'introït comme aussi dans l'oraison de la post-

[1] C'est l'opinion du savant liturgiste Dom B. CAPELLE, abbé du Mont-César, à Louvain; *Les questions liturgiques et paroissiales*, N° 1, janv.-févr., 1951, p. 17-20, Abbaye du Mont-César, Louvain.

[2] C'est d'ailleurs le seul texte de l'ancienne messe qui ait passé tel quel dans la nouvelle. L'antienne de l'offertoire le reproduisait presque dans les mêmes termes.

communion, n'a pas forcément le sens précis d'élévation corporelle, il peut signifier aussi bien l'élévation de l'âme au Paradis [1].

Nous donnons ici notre traduction de l'ancienne et de la nouvelle messe [2].

ANCIENNE MESSE	NOUVELLE MESSE
Introït	
Réjouissons-nous tous dans le Seigneur, en célébrant ce jour de fête en l'honneur de la bienheureuse Vierge Marie, dont l'Assomption fait la joie des Anges et leur est un sujet de louer ensemble le Fils de Dieu. (Ps. 45. 2) *Mon cœur a fait jaillir une belle parole; je dis : mon œuvre est pour le Roi.* V. *Gloire soit au Père...*	(Apoc. 12. 1) *Un grand signe apparut dans le ciel : une femme, revêtue de soleil, la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles.* (Ps. 98. 1) *Chantez au Seigneur un cantique nouveau, parce qu'il a fait des merveilles.* V. *Gloire soit au Père...*
L'antienne de l'ancien introït, non biblique, n'était pas propre qu'à la seule fête de l'Assomption, dans toutes les liturgies de l'Eglise latine. Ainsi, le Graduel cistercien [3] l'indique aussi pour la fête de la Nativité de la Bienheureuse Vierge Marie. L'introït entier même est identique; seul le mot *Assumptione* est remplacé par le mot *Nativitate* dans l'incidente *de cuius Assumptione gaudent Angeli.* Cela montre que l'ancien introït de l'Assomption ne donne aucune précision sur le sens de la fête. Seul le mot y est, vague encore lui-même. Dans le rite romain, la fête de la Nativité de la Bienheureuse Vierge Marie a comme introït celui de la messe commune et votive de la Sainte Vierge. C'est le *Salve, sancta parens* de Sedulius : « Salut, sainte mère, qui as enfanté le Roi qui gouverne le ciel et la terre aux siècles des siècles. [4] »	D'emblée la nouvelle liturgie donne le texte biblique considéré comme le plus parlant pour illustrer le dogme (Apoc. 12. 1). On a préféré le Psaume 98 au Psaume 45, à cause de la mention des merveilles que le Seigneur a faites et dont l'Assomption est la plus éclatante.
Oraison	
Seigneur, nous t'en prions, pardonne les fautes de tes serviteurs, afin que nous, qui sommes impuissants à te plaire par nos œuvres, nous soyons sauvés par l'intercession de la Mère de ton Fils, notre Seigneur, lui qui vit et règne avec toi...	*Dieu tout-puissant et éternel, qui as élevé, en corps et en âme, à la gloire céleste l'Immaculée Vierge Marie, Mère de ton Fils, accorde-nous, nous t'en prions, que, toujours tournés vers les choses qui sont en haut, nous méritions d'être associés à sa gloire, par ce même Jésus-Christ...*

[1] Voir p. 23, note 5.

[2] Pour l'ancienne : texte du Missel romain..., par le R. P Dom GÉRARD et ..., Clervaux (Luxembourg), Ed. Brepols, Turnhout (Belgique), 1938, p. 1981-1985.

Pour la nouvelle : texte publié par l'archevêque de Tours, le 6 II 1951, Mame, Tours.

[3] *Graduale Cisterciense*, auctoritate R^mi Domini, H. J. Smets editum, Typis cist., Westmalle (Belgique), 1934. Voir p. 440-442, 455, 59*-60*.

[4] Caelius Sedulius, prêtre, écrivit des chants vers 430, à l'époque du Concile d'Ephèse.

Il est intéressant de remarquer que cette ancienne oraison ne mentionne aucunement l'Assomption, mais seulement le rôle salvifique de l'intercession de Marie. Cela est d'autant plus étonnant que ce sont en général les trois oraisons de la messe, et surtout la première, celle de la collecte (rassemblement), qui donnent la spiritualité profonde de la fête.

Au contraire, la nouvelle oraison donne un exposé précis du dogme : c'est en raison de sa maternité divine (Mère de ton Fils), de sa virginité perpétuelle (Vierge), de sa conception immaculée (Immaculée), que Marie a été élevée (en corps et en âme, à la gloire céleste). La filiation des doctrines mariales que nous avons relevée se trouve ici mise en évidence.

Lecture

du livre de la Sagesse
(Ecclésiastique 24. 11-13, 15-20)

Partout j'ai cherché le repos, et c'est dans l'héritage du Seigneur que je me fixerai. Alors le créateur de toutes choses m'a donné ses ordres; mon créateur a reposé dans ma tente, et il m'a dit : Habite en Jacob, prends possession d'Israël, et étends tes racines au milieu de mes élus. Alors je me suis fixé une demeure dans Sion, et je me suis reposée dans la cité sainte; dans Jérusalem est le siège de mon empire. J'ai poussé mes racines au milieu de ce peuple illustre; dans la portion du Seigneur, dans son héritage et dans toute l'assemblée des saints est ma demeure. Je me suis élevée comme le cèdre du Liban, et comme le cyprès sur la montagne de Sion. Je me suis élevée comme le palmier à Cadès, et comme les plants de rosiers à Jéricho; comme un bel olivier dans la plaine et comme un platane, j'ai grandi au bord de l'eau. Comme le cinnamome et le baume odoriférant j'ai exhalé mon parfum, et comme une myrrhe de choix j'ai répandu une odeur suave [1].

Dans cette ancienne *lectio* tirée du livre apocryphe de l'Ecclésiastique, ou la Sagesse de Jésus, fils de Sirach, Marie est préfigurée par le personnage même de la Sagesse. Les thèmes majeurs de ce texte, qui en ont dicté le choix, sont le repos et l'élévation, dans l'héritage du Seigneur et l'assemblée des saints, mais rien n'indique ou ne préfigure une assomption corporelle. On y suppose peut-être une allusion à la maternité divine de Marie, fondant l'invitation privilégiée que le Seigneur lui fait, dans le verset : « mon créateur a reposé dans ma tente, et il m'a dit : Habite en Jacob... ».

du livre de Judith
(Judith 13. 22, 23-25; 15. 10)

Le Seigneur t'a bénie dans sa force, car par toi il a réduit à rien nos ennemis. O femme, tu es bénie du Seigneur, Dieu très haut, plus que toutes les femmes de la terre. Béni soit le Seigneur, créateur du ciel et de la terre, qui a dirigé ta main pour trancher la tête de notre plus grand ennemi, car il a rendu aujourd'hui ton nom si glorieux, que ta louange ne disparaîtra pas de la bouche des hommes, qui se souviendront éternellement de la puissance du Seigneur : car tu n'as pas épargné ta vie en voyant les souffrances et la détresse de ton peuple, mais tu nous as sauvés de la ruine en présence de notre Dieu.

Tu es la gloire de Jérusalem, tu es la joie d'Israël, tu es l'honneur de notre peuple [2].

Comme pour l'ancienne messe, on n'a pas pu trouver un texte d'épître dans le Nouveau Testament (Actes, Epîtres, ou Apocalypse, déjà utilisée à l'introït). Il a fallu faire appel à un texte apocryphe de l'ancienne Alliance. Le livre apocryphe de Judith est interprété ici dans le sens d'une allégorie mariale.

Les exclamations de ce passage en l'honneur de Judith rappellent celles d'Elisabeth en l'honneur de Marie à la Visitation, et celles aussi du Magnificat, qui forment la matière du nouvel évangile de l'Assomption.

[1] Traduction du Missel quotidien..., par le R^me^ Dom BERNARD CAPELLE et..., Mont-César, Ed. Brepols, Turnhout (Belgique), 1947, p. 1425-1426.

[2] Traduction de l'archevêque de Tours, *op. cit.*

Inutile de dire que cet usage des textes nous paraît tout à fait abusif. On admettrait volontiers que le personnage de la Sagesse évoquât le Christ, mais pas Marie. Cependant, lorsqu'on est un peu familiarisé avec l'usage souvent lumineux, mais souvent très allégorique aussi, que firent de l'Ancien Testament les anciens liturgistes, on pardonne cette utilisation du livre de l'Ecclésiastique dans cette messe antique.

Ce que l'on comprend moins, c'est que la Sacrée Congrégation des rites laisse passer aujourd'hui encore des compositions liturgiques des plus fantaisistes. Pour exemple, citons l'antienne du Magnificat de la fête de la Bienheureuse Vierge Marie, Médiatrice de toutes grâces, dont l'office est concédé à plusieurs diocèses et lieux. Cette antienne du Magnificat des premières Vêpres, qui a une grande importance liturgique, car elle donne en général un résumé biblique de l'office, est prise ici à l'histoire de Joseph, à son entretien avec la femme de Potiphar (Gen. 39. 8b-9a), et le refus de Joseph à la tentation est transposé dans la bouche de Marie pour signifier sa toute-puissance de médiatrice : « Voici que mon Seigneur m'a tout confié et il n'y a rien qui ne soit en ma puissance ou qu'il ne m'ait livré. [2] »

Il est aussi question de la victoire sur l'ennemi et l'on pressent l'intention des liturgistes qui annoncent déjà le dogme de la corédemption par ces versets : « *tu n'as pas épargné ta vie* en voyant les souffrances et la détresse de ton peuple, *mais tu nous as sauvés de la ruine* en présence de notre Dieu. [1] »

Graduel

(Ps. 45. 5, 11, 12) *En faveur de la vérité, de la douceur et de la justice, ta droite te conduira merveilleusement.*

V. *Ecoute, ma fille, vois et incline ton oreille : car le Roi s'est épris de ta beauté.*

Alléluia, alléluia.

V. *Marie a été élevée au ciel, l'armée des Anges se réjouit. Alléluia.*

L'ancien graduel ne comportait pas le verset 14 du Psaume 45, seul vraiment caractéristique de l'interprétation allégorique de ce psaume dans le sens de l'assomption corporelle.

(Ps. 45. 11, 12, 14) *Ecoute, ma fille, vois, et incline ton oreille : le roi sera épris de ta beauté.*

V. *La fille du roi entre, toute belle, ses vêtements sont de tissu d'or* [3].

Alléluia, alléluia.

V. *Marie a été élevée au ciel, l'armée des Anges se réjouit. Alléluia.*

L'alléluia est, nous l'avons dit, le seul texte qui ait passé intégralement de l'ancienne à la nouvelle liturgie. D'introduction tardive, il était assez assomptionniste pour n'être pas modifié.

[1] Le texte latin dit exactement : « *non pepercisti animae tuae ... sed subvenisti ruinae* : tu n'as pas épargné ton âme (ou ta vie)... mais tu es venu en aide à la ruine ».

[2] *Bréviaire romain*, traduction renouvelée par les bénédictins d'Oosterhout, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1936, t. II, p. 755.

[3] Le texte latin est selon le nouveau psautier corrigé, à la demande du pape, d'après les textes originaux. L'ancien texte de la Vulgate avait un tout autre sens (v. 14) : « Toute la gloire de la fille du roi vient de l'intérieur, sous les franges d'or et couverte de broderies variées. »

Ce psaume d'ailleurs n'est pas propre à la liturgie mariale seulement; il est abondamment utilisé dans les chants des offices et des messes propres aux vierges et aux saintes femmes.

Dans le rite cistercien [1], cet ancien graduel de l'Assomption est simplement celui de la messe d'une sainte femme non martyre (*Pro nec Virgine nec Martyre*). Il est aussi utilisé à la fête de la Nativité de Marie. C'est assez dire le sens général que l'on donnait à ces pièces de la messe de l'Assomption.

Dans le graduel cistercien [1], l'alléluia est différent du romain : « Alléluia, alléluia. V. Aujourd'hui la Vierge Marie est montée aux cieux, réjouissez-vous, car elle règne avec le Christ à jamais. Alléluia. »

On remarquera l'absence du terme « *assumpta*, élevée » de l'ancien alléluia romain. C'est le mot « monter » (*ascendit*) qui est employé, et certainement dans un sens général. Il serait aujourd'hui considéré comme théologiquement inexact, réservé à la seule ascension du Christ. Le règne de Marie avec le Christ n'est pas plus précis.

Ce verset alléluiatique cistercien, est, dans l'office romain, l'antienne du Magnificat des deuxièmes Vêpres.

Evangile

selon saint Luc (10. 38-42)

L'ancien évangile était celui de Marthe et Marie, comparant la Vierge à Marie qui a choisi la bonne part en écoutant la Parole de Dieu, et illustrant, dans la pensée des anciens liturgistes, le « repos » de la Mère du Seigneur aux pieds du Christ glorieux.

selon saint Luc (1. 41-50)

Le nouvel évangile commence par l'exclamation d'Elisabeth à la Visitation : « En ce temps-là [2], Elisabeth fut remplie de l'Esprit saint, et elle s'écria d'une voix forte : « Tu es bénie... ». Il s'achève par le début du Magnificat jusqu'à : « ... sa miséricorde s'étend d'âge en âge sur ceux qui le craignent. »

Marie est dite une fois « bénie » (*benedicta*), comme Judith [3], et deux fois « bienheureuse » (*beata*). On ne peut rien trouver dans l'Evangile de plus fort pour qualifier Marie; c'est évidemment bien faible et illusoire pour « illustrer » le « fait » de l'Assomption.

Offertoire

Marie a été élevée au ciel, les Anges se réjouissent, dans une commune louange ils bénissent le Seigneur, alléluia.

L'ancien offertoire était un texte extrabiblique proche du verset alléluiatique.

(Gen. 3. 15) *Je mettrai de l'inimitié entre toi et la Femme, entre ta postérité et sa Postérité.*

Cette préfiguration du drame de la Rédemption est utilisée dans cette antienne

[1] Voir p. 42, note 3.

[2] C'est l'introduction habituelle de l'évangile à la messe : « *In illo tempore :...* » Elle souligne le caractère historique, solennel et unique des événements de la vie du Christ, de ses gestes et de ses paroles.

[3] La comparaison verbale entre le texte de Judith et celui de Luc est frappante et explique bien la raison du choix de la *lectio* de cette messe pour préparer l'évangile. Judith est dite « bénie » plus que toutes les femmes : *Benedicta es tu ... prae omnibus mulieribus...*; Marie aussi : *Benedicta tu inter mulieres...* Un peu plus loin, le même adjectif est appliqué au Seigneur, comme dans l'évangile. L'écrivain s'écrie : *Benedictus Dominus, qui creavit caelum et terram...*; Elisabeth lui fait écho : « ... *et benedictus fructus ventris tui* ».

parce qu'elle annonce la vision de la Femme dans l'Apocalypse. Le chant de l'offertoire fait ainsi écho à celui de l'introït pour identifier la Femme du protévangile de la Genèse (3. 15) et la Femme de l'Apocalypse (12. 1) avec la Vierge de l'Assomption.

On est étonné de voir que les liturgistes n'ont pas utilisé la fin du verset (Gen. 3. 15) tant de fois illustré par Marie écrasant la tête du serpent. Est-ce peut-être par honnêteté scientifique ? Celle, en effet, qui blesse à la tête le serpent, ce n'est point la Femme ou Marie, mais la Postérité de la femme, c'est-à-dire le Christ. Le texte ne peut pas avoir d'autre exégèse.

Secrète

Que la prière de la Mère de Dieu, Seigneur, vienne en aide à ton peuple, et, bien que nous sachions qu'à cause de la condition de la chair (pro conditione carnis) elle a émigré (migrasse), que nous la sentions intercéder pour nous auprès de toi dans la gloire céleste, par ce même Jésus-Christ...

L'ancienne secrète est très intéressante par l'imprécision de la doctrine de l'Assomption qu'elle suppose. La traduction de *pro conditione carnis* que nous donnons : « à cause de la condition de la chair » [1], semble la seule possible. Le verbe « *migrare*, émigrer » est tout à fait dans l'esprit des expressions vagues et équivoques des premiers siècles chrétiens, désignant le « départ » des saints. Dans le latin classique, accompagné de « *in caelum, ex vita, de vita* », ce verbe « *migrare* » signifie simplement : « s'en aller au ciel, quitter la vie ».

Cette ancienne secrète nous montre donc Marie soumise à la condition charnelle de la mort et quittant cette vie pour rejoindre Dieu dans la gloire où, avec les autres saints, selon la foi catholique, elle intercède pour nous. Mais aucune indication précise n'est donnée au sujet de son assomption corporelle comme c'est le cas dans les nouvelles oraisons et surtout dans la première, la collecte.

Que monte vers toi, Seigneur, l'offrande de notre piété, et, par l'intercession de la toute bienheureuse Vierge Marie, élevée au ciel, que nos cœurs, embrasés par le feu de la charité, aspirent continuellement à toi, par Jésus-Christ...

Cette nouvelle secrète mentionne explicitement l'Assomption. Elle est en outre bien dans le ton habituel de cette oraison qui tend toujours à associer la louange des fidèles au sacrifice de Jésus-Christ et à la prière de ses saints : l'offrande de notre piété serait entraînée dans l'intercession de Marie qui embraserait nos cœurs et les ferait aspirer à Dieu. Remplaçons « la toute bienheureuse Vierge Marie » par « Jésus-Christ », et nous avons une parfaite secrète de l'Ascension : le sacrifice d'action de grâces de l'Eglise est assumé dans le sacrifice du Christ, prolongé par son intercession, et nos cœurs embrasés par le feu de la charité aspirent sans cesse au Seigneur élevé à la droite du Père. Cela pour montrer combien certaines hypertrophies de la piété mariale peuvent arriver à fausser le sens liturgique le plus authentique; Marie, en recevant tous les privilèges et toutes les fonctions du Christ, prend purement et simplement sa place dans la piété populaire et même dans la liturgie.

[1] Les bénédictins de Clervaux traduisent dans le même sens, mais plus précisément encore : « conformément aux exigences de sa chair mortelle ». Missel romain..., *op cit.*, p. 1984.

Préface

On dit la préface de la sainte Vierge, comme à toutes les fêtes mariales (sauf à la Purification, le 2 février, où l'on dit celle de Noël), pendant toute l'octave (du 15 au 22 août, sauf aux fêtes qui en demandent une autre), avec l'incidente « et te in Assumptione ».

Il est vraiment digne et juste, équitable et salutaire de te rendre grâces toujours et partout, Seigneur saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, et en l'Assomption de la bienheureuse Marie, toujours Vierge, de te louer, bénir et célébrer : elle qui couverte de l'ombre du Saint-Esprit a conçu ton Fils unique et en se maintenant dans la gloire de la virginité a répandu dans le monde la lumière éternelle,

Jésus-Christ, notre Seigneur;

c'est par lui que les Anges louent ta majesté que les Dominations adorent, que les Puissances frémissent; les Cieux et les Forces des cieux et les bienheureux Séraphins te célèbrent ensemble en une commune allégresse; avec eux, nous t'en supplions, veuille admettre nos voix, proclamant dans une humble louange :

Saint, Saint, Saint,...

Communion

(Luc 10. 42) *Marie s'est choisi la meilleure part qui ne lui sera jamais enlevée* [1].

Tirée de l'évangile, comme c'est souvent le cas, afin de donner la pointe de ce texte biblique principal de la messe et d'en justifier liturgiquement le choix, cette antienne de la communion identifie le « départ » de la Vierge avec le choix de « la meilleure part ».

(Luc 1. 48-49) *Toutes les générations me diront bienheureuse, car il a fait pour moi de grandes choses celui qui est puissant.*

La nouvelle antienne remet en évidence le titre de « bienheureuse » attribué à Marie par l'évangile. C'est donc bien à cause de ce verset du Magnificat comme aussi à cause de la salutation d'Elisabeth, que l'évangile de la Visitation est devenu celui de l'Assomption.

Postcommunion

Ayant participé à la table céleste, nous implorons ta clémence, Seigneur notre Dieu, afin que nous qui célébrons l'Assomption de la Mère de Dieu, nous soyons délivrés par son intercession de tous les maux qui nous menacent, par ce même Jésus-Christ...

Se référant à l'intercession de Marie, l'ancienne oraison de la postcommunion ne mentionne l'Assomption que dans une incidente sans lien nécessaire avec le corps de la prière. On indique la fête célébrée, sans préciser théologiquement le mystère de l'Assomption qu'elle rappelle pourtant, ni souligner l'espérance des fidèles en la résurrection qui serait pourtant bien dans l'esprit d'une postcommunion et d'une fête de l'Assomption corporelle.

Ayant reçu, Seigneur, les sacrements du salut, accorde-nous, nous t'en prions, par les mérites et l'intercession de la bienheureuse Vierge Marie, élevée au ciel, de parvenir à la gloire de la résurrection, par Jésus-Christ...

Dans la nouvelle postcommunion, l'Assomption est indiquée à nouveau, ainsi que l'espérance de la résurrection et de la gloire qui s'impose aux fidèles après la communion et en une telle fête.

On s'étonne du silence là-dessus de l'ancienne postcommunion : nouveau signe de l'imprécision théologique de l'ancienne messe de l'Assomption.

[1] L'ancien texte de la communion modifie un peu celui de l'évangile, soulignant ainsi la place unique de Marie dans le ciel : « *Optimam partem elegit sibi Maria, quae non auferetur ab ea in aeternum...* Marie s'est choisi la meilleure part qui ne lui sera *jamais* enlevée. »

Ainsi, la nouvelle messe de l'Assomption, d'une parfaite construction liturgique, expression adéquate du dogme promulgué, vient remplacer l'ancienne liturgie du VIIe siècle, imprécise et susceptible de plusieurs interprétations. Cela est significatif du sens de la promulgation qui, d'une opinion et d'une croyance volontairement vagues parce que sans fondements historiques, fait une « vérité » nécessaire et obligatoire.

Par ses lectures et ses chants, la nouvelle liturgie met en évidence les textes bibliques principaux « illustrant » le dogme. Par ses trois oraisons, elle donne un résumé exact du sens théologique de l'Assomption : c'est en raison de sa *maternité divine*, de sa *virginité perpétuelle* et de sa *conception immaculée* que Marie a été élevée *en corps et en âme, à la gloire céleste* (oraison); et c'est pour nous une invitation à *être tournés vers les choses qui sont en haut* (oraison), *à aspirer continuellement au Seigneur* (secrète), *à mériter d'être associés à la gloire de la résurrection* (oraison, postcommunion); et à tout cela nous pouvons *parvenir par les mérites et l'intercession de la bienheureuse Vierge Marie* (secrète, postcommunion).

C'est là, sous forme de prière liturgique, un résumé complet de toute la mariologie catholique romaine.

On réalise ici l'importance d'une étude approfondie, attentive et sans préjugés, de la liturgie et surtout de la messe romaine, pour comprendre vraiment le dogme catholique.

Lex orandi, lex credendi.

M. T.

POST-SCRIPTUM

Nous corrigions les épreuves de cet article lorsque nous avons eu connaissance du N° de janvier 1951 du *Bulletin de l'Amitié*, où le R.P. Congar essaie de répondre aux difficultés des protestants devant la définition du dogme de l'Assomption et toute la piété mariale catholique. De larges extraits ont été reproduits dans le Bulletin catholique d'information *Vers l'unité chrétienne*, Istina, Paris, N° 30, févr. 1951, pp. 8-10.

Nous tenons à donner quelques fragments de cette excellente mise au point dont nous recommandons vivement la lecture comme complément aux pages qui précèdent. Nous citons d'après le Bulletin d'Istina.

Le P. Congar, en une première partie, essaie d'expliquer ce qu'est la tradition pour l'Eglise catholique romaine. Son explication n'apporte rien de nouveau, sinon une excellente définition de ce qu'est la tradition au sens actif (car elle est un acte et un contenu) : « Au sens d'acte, tradition signifie le régime de la connaissance de foi dans l'Eglise... »

Passant à l'examen du contenu de la doctrine, l'auteur nous déclare :

« Il y a deux façons de faire la théologie concernant la sainte Vierge. L'une, trop fréquemment suivie, hélas, procède schématiquement de la façon suivante. Etant acquis une fois pour toutes (ces théologiens ne s'inquiètent guère autrement du « donné ») que Marie est Mère de Jésus, Verbe incarné, et qu'à ce titre elle a des « privilèges » exceptionnels, cette théologie la considère en elle-même, élabore à son sujet une sorte de métaphysique ou de gnose, une déduction d'attributs intemporels, déroulant sans frein des conséquences de ces « privilèges ». (...) Pour notre part, nous pensons que c'est là une assez mauvaise manière

de théologiser au sujet de Marie et nous voyons mal comment ceux qui appliquent cette méthode échappent au principe, inscrit à toutes les pages de la sainte Ecriture, de la liberté du propos de la grâce de Dieu, du caractère libre et positif de tout ce qui dépend de son élection.

» D'autres, par contre, dont le mouvement actuel de ressourcement biblique et de théologie plus profondément traditionnelle porte à croire que le nombre s'accroîtra de plus en plus, font de la théologie mariale le fruit d'une élaboration des données de l'analogie de la foi appliquée au mystère de l'Economie ou du propos de grâce de Dieu qui fait l'objet essentiel du témoignage de l'Ecriture interprétée dans la tradition de l'Eglise. C'est là, pensons-nous, qu'on doit chercher et les appuis bibliques et les principes doctrinaux de toute théologie mariale et, dans celle-ci, de l'Assomption. Voici, en quelques mots, dans quel sens.

» 1° La Vierge Marie n'est pas simplement la première des saintes, sur la base des dons de Pâques et de Pentecôte. Elle est cela, mais elle est autre chose encore, et davantage. Car, avant de recevoir l'Esprit avec les apôtres à la Pentecôte, elle l'a reçu seule, en vue du Christ, à l'annonciation (et déjà, en prévision de cela, dès sa conception). Ainsi n'est-elle pas seulement une bénéficiaire de la grâce du salut, bien qu'elle soit cela, mais dans l'Economie divine, elle est associée au Principe même de cette grâce et de ce salut. (...)

» 2° L'économie chrétienne (...) se déroule en deux temps. Ce qui doit être donné à tous à la consommation finale est réalisé, au milieu de la ligne du temps, dans le Christ (...). Il est mort, ressuscité et monté aux cieux. Nous lui sommes dès maintenant en foi et en espérance, et nous lui serons, lors de la parousie, effectivement associés en mort, résurrection et en glorification. — Mais Marie n'est pas, dans le corps du Christ, ou le peuple des rachetés, un membre quelconque. Elle est aussi du côté du Principe (...). En l'associée du Nouvel Adam, les fruits derniers du salut ne sont pas seulement produits au stade final, comme ils le seront dans le reste du corps, mais en ce stade situé au milieu de la ligne du temps et où ce qui sera donné à la fin est anticipé dans le Principe ou la racine.

» 3° Ceci répond encore à une autre valeur, celle par laquelle Marie représente, auprès du Rédempteur, l'ensemble des hommes et l'Eglise (...). Point de soudure de l'A.T. au N.T., Marie représente à la fois, auprès du Christ, tout le consentement et l'attente d'Israël, tout le consentement et la coopération de l'Eglise (...). Il s'opère en elle comme une intégration, une anticipation, une représentation de tout ce qui se déroulera dans l'Eglise entre l'Ascension (Pentecôte) et la Parousie. C'est pourquoi encore les fruits qui seront la conclusion de cet entre-deux, à savoir la pâque étendue enfin pleinement du Christ à nous, sont anticipés en elle comme dans une intégration, une anticipation, une représentation de ce qui arrivera à tous les membres. Encore une fois, étant membre dans le corps, Marie est aussi davantage; si le mystère parousiaque, notre Oméga, n'est que le mystère pascal, celui de notre Alpha étendu à tous, Marie ne le vit pas seulement avec nous à la consommation finale, mais déjà, avec le Christ, bien qu'entièrement par la grâce du Christ, au niveau de la racine dont elle est la première cellule. »

La distinction entre deux mariologies que fait le P. Congar nous intéresse et nous réjouit beaucoup. Toutefois, nous sommes contraints de dire que le dogme de l'Assomption et la Bulle même qui le définit sont très évidemment des fruits de cette « théologie des privilèges de la Mère de Dieu. » C'est bien cette espèce de « gnose mariale » qui nous effraie en une telle promulgation et nous avons vu comment le cardinal Pizzardo déroulait les conséquences des privilèges de Marie [1]. Contrairement aux conclusions de la subtile démonstration théologique du P. Congar, nous devons conclure que l'Assomption reste pour nous cet attribut intemporel de Marie, au sujet de laquelle on bâtit une métaphysique qui ne tient pas compte du donné révélé dans les Ecritures. Le danger le plus grave que nous craignions comme une conséquence de cette mariologie gnostique, dont l'Assomption est une manifestation, c'est qu'un doute ne

[1] Voir p. 37.

naisse dans le cœur des fidèles portant sur l'existence même du Christ et sur la réalité de sa résurrection.

Si c'est ainsi que l'on *fait* l'histoire de Marie, les apôtres n'ont-ils pas *fait* aussi l'histoire de Jésus-Christ, déduit théologiquement sa résurrection glorieuse de son privilège éminent de Fils de Dieu ? Ce n'est plus l'histoire sainte qui fonde la théologie chrétienne, mais la théologie qui fait l'histoire.

Si c'est ainsi que le successeur de Pierre définit l'Assomption de Marie, comment les apôtres ont-ils cru la résurrection de leur Maître ?

Heureusement pour notre foi, sur toutes les explications compliquées que les théologiens catholiques cherchent à donner d'un dogme qu'il ne leur est plus permis de juger, explications subtiles et habiles qui ne peuvent qu'inquiéter la foi, tranche la limpide affirmation de saint Jean, racontant la visite au tombeau de Pierre et de l'autre disciple que Jésus aimait : il entra, « *il vit, et il crut... et vidit, et credidit* ».

M. T.

BIBLIOGRAPHIE DES ÉCRITS DE THÉO PREISS

Sous chacune des rubriques, nous avons classé les écrits de Théo Preiss dans l'ordre chronologique de leur parution.

Les titres des revues les plus fréquemment citées ont été abrégés comme suit :

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses = R.H.P.R.

Etudes Théologiques et Religieuses = E.T.R.

Nous remercions tous ceux qui nous ont aidés dans nos recherches, en particulier M. le professeur Antoine Aubert qui a mis à notre disposition les collections de la Bibliothèque des pasteurs neuchâtelois et M. le professeur Oscar Cullmann qui nous a fourni de précieuses indications.

I. ÉCRITS THÉOLOGIQUES

La conférence d'Oxford, dans PROPOS MISSIONNAIRES, N° 62, décembre 1937, p. 107-109 et 112-114.

La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche, dans R.H.P.R., 1938, N° 3, p. 197-241.

L'Eglise et la Mission, dans LE SEMEUR, mars-avril 1939, N° 5-6, p. 312-338. Article reproduit dans LA LUMIÈRE DES NATIONS, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1944, p. 9-34.

L'Eglise et la Mission, dans PROPOS MISSIONNAIRES, N° 71, juin 1939, p. 45-51.

Christian Youth in France, dans THE STUDENT WORLD, 1939, N° 3, p. 200-210.

La tâche de l'Eglise dans la Nation (conférence faite à la rencontre des chefs des mouvements de jeunesse protestants aux Grangettes, Savoie, le 23 février 1943), dans E.T.R., 1943, N° 1, p. 39-52 (sous le pseudonyme de Th. Prat).

Le témoignage intérieur du Saint-Esprit (leçon d'ouverture lue le 3 novembre 1943 à la Faculté de Théologie de Montpellier), dans E.T.R., 1943, N° 3-4, p. 118-134. Etude reproduite avec quelques remaniements de détail dans les CAHIERS THÉOLOGIQUES DE L'ACTUALITÉ PROTESTANTE, N° 13, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1946, 40 p.
Cette dernière version a été traduite en allemand par Georges Kaibel : *Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes*, dans THEOLOGISCHE STUDIEN, N° 21, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1947, 39 p.

Art et création, dans LA CORRESPONDANCE FÉDÉRATIVE DE LA ZONE SUD (Supplément au « Semeur »), janvier-février 1944, N° 2-3, p. 109-126.

La justification dans la pensée johannique, dans HOMMAGE ET RECONNAISSANCE. RECUEIL DE TRAVAUX PUBLIÉS A L'OCCASION DU 60e ANNIVERSAIRE DE KARL BARTH, Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, Hors série 2, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1946, p. 100-118.

L'origine araméenne de Jean 8. 30-36, dans E.T.R., 1946, N° 4, p. 345-348. En allemand : *Aramäisches in Joh. 8. 30-36*, dans THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT, janvier-février 1947, N° 1, p. 78-80.

Le baptême des enfants et le Nouveau Testament, dans VERBUM CARO, N° 3, août 1947, p. 113-122; + note conjointe ronéotypée, de janvier 1950. L'étude publiée dans Verbum Caro a paru en allemand : *Die Kindertaufe und das Neue Testament*, dans THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG, novembre 1948, N° 11, p. 651-660.

The Foundations of Forgiveness, dans THE STUDENT WORLD, 1947, N° 2, p. 144-159.

Le Mystère du Fils de l'homme, dans DIEU VIVANT, N° 8, Paris 1947, p. 15-36.

L'enseignement théologique et le monde, dans LE SEMEUR, novembre 1947, N° 1, p. 36-47.

Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal ? dans THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT, mars-avril 1948, N° 2, p. 81-101.

La vision de l'histoire dans le Nouveau Testament (étude présentée à Bossey, en 1949), dans LE SEMEUR, janvier-février 1950, N° 3-4, p. 159-176. En anglais : *The Vision of History*, dans PAPERS OF THE ECUMENICAL INSTITUTE, N° 5, p. 48-66.

Vie en Christ et éthique sociale dans l'Epître à Philémon, dans AUX SOURCES DE LA TRADITION CHRÉTIENNE. MÉLANGES OFFERTS A M. MAURICE GOGUEL A L'OCCASION DE SON SOIXANTE-DIXIÈME ANNIVERSAIRE, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1950, p. 171-179.

II. ÉCRITS PHILOSOPHIQUES

Durée et Philosophie religieuse, thèse dactylographiée présentée à la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg pour obtenir le grade de bachelier en théologie, 1934, 82 pages.

A propos de Kierkegaard, dans R.H.P.R., 1936, N° 1, p. 46-64.

III. ARTICLES BIBLIOGRAPHIQUES

A. ETUDES CRITIQUES

Bucer, le puritanisme et le piétisme (à propos de l'ouvrage d'August Lang : Puritanismus und Pietismus. Studien zu ihrer Entwicklung von Martin Butzer zum Methodismus, in : Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Band VI, Neukirchen Kr. Mœrs, 1941), dans E.T.R., 1944, N° 1, p. 38-42.

A propos du retour du Christ (critique de l'ouvrage de René Pache : Le retour du Christ), dans LE CHRISTIANISME AU XXe SIÈCLE, 30 décembre 1948, N° 53, p. 453-454.

B. COMPTES RENDUS

Dans la REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES :

R. Descartes, Lettres sur la morale. Correspondance avec la princesse Elisabeth, Chanut et la reine Christine. Texte revu et présenté par J. Chevalier (Boivin, Paris), dans — 1935, N° 3, p. 285-287.

Maurice Nédoncelle, La Philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours (Bloud et Gay, Paris, 1934), dans — 1937, N° 2, p. 199-200.

K. L. Schmidt, Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments (Theologische Blätter XVI, 1937, N° 1), dans — 1937, N° 3, p. 295-296.

Christoph Blumhardt, Jesus ist Sieger. Predigten und Andachten aus den Jahren 1880-1888 (Rotapfel Verlag, Zurich, 1937), dans — 1938, N° 1, p. 93-95.

Karl Berger, Gottes Wille und die geschichtliche Wirklichkeit. Untersuchungen zur Lehre von der Ordnungen in der evangelischen Theologie der Gegenwart (Inaug. Dissertation, Bâle, 1936), dans — 1939, N° 1, p. 89-90.

Nicolas Berdiaev, Les sources et le sens du communisme russe (Gallimard, Paris, 1938), dans — 1939, N° 1, p. 90-91.

Nils Ehrenstrœm, Christian Faith and the Modern State. An œcumenical approach (Student Christian Movement Press, London, 1937), dans — 1939, N° 2, p. 187-190.

H. H. Rowley, Israel's Mission to the World (Student Christian Movement Press, London, 1939), dans — 1939, N° 3-4, p. 328-330.

DANS LES ETUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES :

J. D. Benoît, H. Clavier, Ch. Hauter, P. Scherding, H. Strohl, R. Will, L'esprit du culte protestant (Imprimeries Réunies, Valence, 1942), dans — 1943 N° 2, p. 104-106 (sous le pseudonyme de Th. Prat).

Maurice Halbwachs, La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte (Presses Universitaires, Paris, 1941), dans — 1943, N° 3, p. 148-150.

Clément d'Alexandrie, Le Protreptique. Introduction et traduction de Claude Mondésert, S. J. (« Sources chrétiennes », Editions du Cerf, Paris, 1942), dans — 1943, N° 3, p. 150-152.

Athénagore, Supplique au sujet des chrétiens. Introduction et traduction de Gustave Bardy (« Sources chrétiennes », Editions du Cerf, Paris, 1943), dans — 1943, N° 3, p. 152-153.

Mgr. Bell, L'anglicanisme, trad. par le chanoine H. A. Moreton (« Les Religions », Alcan, Paris, 1939), dans — 1944, N° 3, p. 145.

Robert Pitrou, Jean-Sébastien Bach (Albin Michel, Paris, 1941), dans — 1944, N° 3, p. 149-150.

IV. EXPLICATIONS BIBLIQUES

Notes en vue d'une prédication pour le dimanche des Missions 31 janvier 1943 sur Matthieu 24. 1-14, dans une CIRCULAIRE DE LA SOCIÉTÉ DES MISSIONS ÉVANGÉLIQUES DE PARIS.

Les écrits suivants ont paru dans les divers fascicules de NOTES EXÉGÉTIQUES ET HOMILÉTIQUES publiés par la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier (en supplément aux E.T.R.).

Dans la 1re SÉRIE
(sans date; probablement fin 1942 - début 1943)

Sexagésime : Luc 8. 27-34.
Laetare : Jean 6. 60-71.

Dans la 2e SÉRIE
(1943)

4e dimanche de l'Avent. Le Seigneur est proche : Phil. 4. 4-7.
Noël. La Parole faite chair : Jean 1. 1-14.
Dimanche après Noël. Le massacre des innocents : Mat. 2. 13-23.

Dans la 3e SÉRIE
(Pâques-Trinité 1944)

Pâques. Emmaüs : Luc 24. 13-35, p. 3-5.
Cantate : Col. 3. 16-17, p. 9-11.
Rogate : Luc 18. 1-8, p. 11-12.
Trinité : Rom. 11. 32-36, p. 17-18.
1er dimanche après la Trinité. Soyez intelligents : Luc 16. 1-10, p. 19-20.
2e dimanche après la Trinité. Trop tard : Luc 16. 19-31, p. 20-21.

Dans la 5e SÉRIE
(décembre 1946)

2e dimanche de l'Avent. La venue glorieuse du Fils de l'homme : Luc 21. 25-36, p. 2-4.
4e dimanche de l'Avent. Le témoignage de Jean-Baptiste : Jean 1. 19-28, p. 6-9.

The Growing Church in the Bible. Four Bible Studies :

1. God's hand is stretched out over the nations : Is. 19 ;
2. A greater than Jonah is here : Jonah 1. 3, 4 ;
3. Jesus sends forth His missionaries : Mat. 10. 5-33 ;
4. « The Love of Christ constraineth us » : 2 Cor. 5. 11-21;

dans THE STUDENT WORLD, 1948, N° 4, p. 326-330.

Les écrits suivants ont paru dans la deuxième collection de NOTES EXÉGÉTIQUES ET HOMILÉTIQUES publiée par la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier.

Dans le TOME I : DE L'AVENT A LA PENTECOTE
(E.T.R., 1948, N° 4)

Noël. Emmanuel : Mat. 1. 18-23, p. 14-16.

Nouvel-An. Un homme nouveau ? Gal. 3. 23-29, p. 18-20.

Esto mihi. Le Fils de l'homme est venu servir : Mc. 10. 35-45, p. 39-43.

Oculi. Heureux ceux qui écoutent la Parole et qui la gardent : Luc 11. 14-28, p. 47-49.

Jeudi Saint. Le Fils de l'homme est glorifié : Jean 13. 1-17, p. 55-58.

Pentecôte. Le Paraclet : Jean 14. 22-31, p. 77-80.

Dans le TOME II : DE LA PENTECOTE A LA RÉFORMATION
(E.T.R., 1949, N° 3-4)

15e dimanche après la Trinité. La montagne de Sion : Hbr. 12. 18-24, p. 132-134.

16e dimanche après la Trinité. Le repos et l'épée : Hbr. 4. 9-13, p. 135-137.

19e dimanche après la Trinité. L'armure de Dieu : Eph. 6. 10-20, p. 142-144.

V. PRÉDICATION ET ÉDIFICATION

Devenir pécheur (sous la rubrique : Pour la vie spirituelle), dans PROPOS MISSIONNAIRES, N° 52, avril 1936, p. 13.

Méditation sur Marc 4. 30-32 (sous la rubrique : Pour la vie de l'âme), dans LA QUINZAINE PROTESTANTE (Journal d'édification, de culture spirituelle et d'information du Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle), 16 octobre 1937, N° 2.

Naître d'eau et d'Esprit (prédication sur Jean 2. 23 - 3. 16 prononcée le 6 octobre 1946 en l'église de Prangins), dans PAROLE DE VIE, novembre 1946, N° 140 de la série, 16 p.

Souffrir avec Christ, dans VAINCRE (Journal de la jeunesse de l'Eglise nationale vaudoise), novembre 1946, N° 9, p. 4.

VI. MISCELLANÉES

Note rédactionnelle (en introduction à une étude de Paul Evdokimoff sur « L'Incarnation »), dans E.T.R., 1944, N° 3, p. 131.

Billet (sur l'Alsace, à l'occasion du tricentenaire de son rattachement à la France), dans LE SEMEUR, 1948, N° 1-2, p. 7-11.

ALAIN BIELSCHOWSKY et RICHARD STAUFFER

BIBLIOGRAPHIE

T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*, Lutterworth Press, London 1949, 183 pages.

Cet ouvrage diffère de celui que M. Wendel a consacré à Calvin et dont nous parlerons prochainement. S'il prouve lui aussi l'intérêt grandissant qu'éveille depuis quelques décennies l'œuvre du réformateur français, il est loin de posséder en revanche la même ouverture que l'étude du professeur strasbourgeois. Au lieu de considérer l'auteur de l'Institution comme le théologien qui nous a enseigné avant tout à retrouver dans la Bible la source et la norme de notre foi, il fait un peu trop de lui l'interprète définitif de l'Ecriture. Persuadé que Calvin n'a pas son pareil dans toute l'histoire de l'Eglise chrétienne, M. Torrance peut ainsi s'attacher avec une fidélité et une conscience remarquables à dégager des Sermons, des Commentaires et de l'Institution Chrétienne une anthropologie qui porterait en elle la solution de tous les problèmes dont nous avons à nous soucier aujourd'hui.

La connaissance que l'homme a de soi-même, la place de l'homme dans la création, l'image de Dieu, la corruption totale, l'intelligence pécheresse, la connaissance rationnelle de Dieu et la théologie naturelle constituent les divers thèmes que cet ouvrage développe au cours de ses douze chapitres. En renonçant volontairement à toute critique, en suivant au prix de nombreuses répétitions tous les méandres de la pensée calvinienne, en donnant le plus souvent possible la parole au réformateur et en se bornant à relier par une chaîne explicative les citations qui forment l'essentiel de son livre, M. Torrance fait preuve à l'égard de Calvin d'un respect et d'une admiration qui, en dépit d'une certaine étroitesse, ne manquent pas de grandeur.

R. S.

Imprimerie Delachaux et Niestlé s. a., Neuchâtel (Suisse)
Printed in Switzerland

VERBUM CARO

VOLUME V (Nos 17-20) 1951

LE CHRISTIANISME PRIMITIF ET LA CIVILISATION[1]

Les livres du Nouveau Testament ne nous donnent guère de précisions sur les rapports que les disciples du Christ doivent entretenir avec la civilisation antique, sa culture et ses institutions. A cet égard, l'évangile ne s'intéresse explicitement qu'à l'Etat, l'Etat romain d'alors, que les premiers écrits chrétiens nous permettent de situer par rapport à la communauté chrétienne. Pour le reste, les textes ne contiennent que des allusions sporadiques et indirectes. Ils supposent plus qu'ils n'expriment le fait que l'évangile a surgi au milieu d'une culture ancienne qui, pour avoir atteint déjà son apogée, était loin d'avoir perdu toute vitalité [2]. On peut lire des pages, des chapitres entiers du Nouveau Testament sans apercevoir cet arrière-plan. Ce qui, aux yeux d'un Romain, faisait le charme de la vie ne s'y trouve pas mentionné, ni en bien ni en mal. Dès le deuxième siècle, la situation change. Parmi les écrivains chrétiens, les uns, tels Tatien et Tertullien, fulmineront contre la civilisation païenne. D'autres, les apologètes, Clément d'Alexandrie surtout, s'appliqueront au contraire à accorder l'acquis de la culture païenne avec l'évangile. Et voilà le problème posé, dans toute son ampleur : les rapports entre l'Eglise et le monde. Au premier siècle, il

[1] L'article dont nous publions ici la version française a été composé pour un recueil de travaux à paraître très prochainement en hollandais aux éditions H. D. Tjeenk Willink u. Zoon N. V. à Haarlem. Intitulé *Het oudste Christendom en de antieke Cultuur* (Le Christianisme primitif et la culture antique), ce recueil contiendra de nombreux articles, dus à d'éminents spécialistes, pour la plupart néerlandais. Parmi les étrangers, on note la collaboration de MM. Oscar Cullmann et Karl-Ludwig Schmidt. Ce grand ouvrage comprendra deux volumes et groupera l'abondante matière relative au sujet sous trois chefs principaux : 1. La culture hellénistique. 2. Le judaïsme à l'époque hellénistique. 3. La vie et la pensée du christianisme primitif jusqu'à Irénée.

Nous présentons à l'éditeur nos vifs remerciements pour l'autorisation qu'il nous a gracieusement accordée de publier en français la contribution du professeur Cullmann et saisissons cette occasion pour signaler à l'attention de nos lecteurs la parution de cet important ouvrage. *(Réd.)*.

[2] Cf. W. Eltester, « Die Krisis der alten Welt und das Christentum », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1949, p. 1 ss.

n'affleurait, théologiquement et pratiquement, qu'en quelques points : l'Etat païen, le mariage aussi, peut-être.

L'indifférence du premier siècle chrétien pour la civilisation païenne en général, pour la littérature et l'art, par exemple, s'explique sans doute — en partie — par la basse condition de la plupart des membres de l'Eglise apostolique. La culture comme telle n'entrait pas dans leurs préoccupations. En somme, le seul contact que tous, même les plus humbles, eussent nécessairement avec la civilisation antique, c'était l'Etat. A cet égard aussi, les choses changeront au deuxième siècle, où les chrétiens se recruteront de plus en plus dans tous les milieux. Au premier siècle, il est plutôt rare que des citoyens aisés, tels que Philémon, fassent partie de la communauté chrétienne. Dès le deuxième siècle, et même avant, sous Domitien, on rencontrera des chrétiens jusque dans l'entourage immédiat des empereurs. Et le problème se posera, toujours plus aigu.

Ces considérations sociales, si importantes soient-elles, n'expliquent pas tout. L'attitude, parfois indifférente, parfois conciliante, parfois hostile, des chrétiens des deux premiers siècles envers le monde résulte finalement de leurs convictions théologiques. Et ces convictions elles-mêmes, si variées que soient leurs conséquences, résultent toutes du jugement porté sur le monde par l'Eglise primitive. Ce jugement est fort complexe. Il n'est ni pure indifférence, ni pure approbation, ni pure hostilité.

Nous étudierons donc, en premier lieu, ce jugement lui-même, puis les conséquences que les chrétiens des deux premiers siècles en ont tirées, pour signaler, dans une troisième partie, les déviations qui, dès le deuxième siècle déjà, se sont produites au sein même de l'Eglise.

I

Aux yeux des premiers chrétiens, qui croyaient à l'imminence de la fin, les institutions ni la culture de ce monde ne pouvaient avoir de valeur dernière, absolue. « La figure de ce monde passe », dit l'apôtre (1 Cor. 7. 31). A juste titre, Franz Overbeck et Albert Schweitzer ont montré que cette attente ardente de la fin permet seule de comprendre la pensée et la conduite des chrétiens du premier siècle. Comment ceux-ci se seraient-ils intéressés aux valeurs spirituelles et aux institutions d'un monde dont ils attendaient la disparition à brève échéance ? Certes, ils agissaient au sein de ce monde et prétendaient même en servir les véritables intérêts. Mais ils entendaient le faire en préparant les hommes à sa disparition, non en prolongeant et en perfectionnant la « figure » actuelle du monde, qui ne constituait pour eux que le *cadre* de leur activité. Ils n'avaient pas le temps de s'attarder au cadre. Tous leurs efforts se concentraient sur la prédication de l'évangile, dans le cadre donné.

Cette conviction n'a pas changé quand on a constaté que le Royaume de Dieu ne viendrait pas aussitôt qu'on l'avait pensé d'abord. Même après que l'apôtre Paul eut changé d'opinion et admis la possibilité de mourir avant

la fin, l'ardeur de son attente resta la même et il n'en vint pas à considérer la civilisation et tout ce qui s'y rapporte comme une fin en soi.

Faudrait-il en conclure, avec Overbeck et Schweitzer, que le christianisme primitif ait été radicalement hostile aux valeurs suprêmes reconnues par les païens d'alors ? Une telle conclusion serait beaucoup trop simple. Croire que la fin était imminente, c'était reconnaître aussi, passivement mais positivement, le cadre actuel de la vie humaine. Croire que Dieu seul provoquerait la fin et ferait passer la figure de ce monde, c'était, pour les chrétiens, refuser d'y porter la main eux-mêmes, d'attenter à la souveraineté divine, de s'arroger une tâche qui n'était pas la leur; c'était respecter le plan de salut de Dieu et sa volonté de laisser subsister le monde jusqu'au moment connu de lui seul. Aussi bien les chrétiens n'ont-ils jamais fait cause commune avec les zélotes, ces Juifs qui, par la violence, voulaient chasser les Romains de Palestine afin d'y établir le royaume messianique, et que Jésus vise, très probablement, lorsqu'il parle de ces violents qui, par violence, tentent de forcer le Royaume de Dieu (Mat. 11. 12) [1]. C'est donc mal poser la question que de demander quelle attitude, positive ou négative, les chrétiens de l'âge apostolique ont eue à l'égard du monde antique. En fait, ils ne l'ont ni accepté ni rejeté absolument. Selon leur conviction, Dieu les avait placés dans le monde, un monde qui, tout en étant destiné à disparaître, durait encore, par la volonté divine, bien que le Christ fût déjà vainqueur et l'évangile déjà prêché, par eux, en ce monde même. Ainsi, sans oublier que, dans le célèbre passage 1 Cor. 7. 30, l'accent porte sur les négations « comme n'étant pas mariés, comme ne pleurant pas, comme ne se réjouissant pas, comme ne possédant rien, comme n'usant pas des choses du monde », on ne négligera pas les affirmations implicites, les « acceptations » qui, si l'on peut dire, sous-tendent les « refus ». Les chrétiens usent pourtant de ce monde appelé à disparaître, ils se marient, ils pleurent, ils se réjouissent, ils achètent néanmoins.

Mais l'on n'accepte pas sans conditions ce cadre que constitue le monde, on ne s'y soumet que dans la mesure où on peut le faire sans devenir infidèle aux exigences de l'évangile. Un exemple sur lequel nous reviendrons : le chrétien admettra que l'Etat est voulu de Dieu, il s'y soumettra et contribuera à son existence tant que l'Etat n'exigera pas de lui qu'il renie le Christ et confesse la seigneurie divine de l'empereur. Il ne s'opposera pas non plus à l'existence des tribunaux païens, tout en refusant d'ailleurs d'y recourir pour sa part (1 Cor. 6. 1 ss.), la communauté chrétienne devant régler ses conflits en son propre sein. En principe, il ne craindra pas de consommer de la viande achetée chez des bouchers païens qui l'ont sacrifiée à des divinités païennes, puisqu'il sait que ces divinités n'existent pas. Mais si cette liberté risque de scandaliser les « faibles », comme Paul les appelle,

[1] Notons en passant que, dans le collège des Douze, se trouvait un apôtre qui avait appartenu au parti des zélotes : Simon, surnommé le Cananéen (Καναναῖος) d'après Matthieu (10. 4) et Marc (3. 18), vocable qui n'a rien à voir avec Canaan et n'est que la transcription en lettres grecques du mot araméen signifiant zélote, comme le traduit exactement Luc (6.15).

l'amour chrétien exigera qu'il y renonce (1 Cor. 8-10). Aucune de ces questions, on le voit, ne sera résolue pour elle-même, envisagée isolément. Elle sera toujours rapportée aux exigences de la foi et aux principes moraux de l'évangile. Qu'il s'agisse du mariage, de l'Etat, des viandes sacrifiées aux idoles, la même question se posera toujours au chrétien : comment m'acquitterai-je le plus fidèlement de mon devoir envers le Christ ? Et il y répondra tantôt d'une manière tantôt d'une autre, selon les cas : tantôt en mangeant de la viande sacrifiée aux idoles, tantôt en s'en abstenant par amour pour le frère faible dans la foi, tantôt en se soumettant à l'Etat, tantôt en y résistant. Les uns, par obéissance, se marieront et d'autres, par obéissance, demeureront célibataires. La culture, les institutions païennes ne sont ni acceptées ni rejetées en bloc, *a priori*. C'est toujours l'évangile qui décide, dans chaque cas particulier.

Il n'est donc pas exact d'affirmer que l'attente de la fin du monde, au siècle apostolique, ait entraîné le rejet de toute la culture. En fait, le christianisme primitif n'encourage ni l'ascétisme ni le simple abandon à la joie de vivre.

Si l'on désire se faire une idée aussi complète que possible de l'attitude des premiers chrétiens à l'égard du monde et de la civilisation, il convient de remarquer aussi que la foi au Christ, *Seigneur de l'univers*, qui était la leur, contient un germe d'appréciation plus positive de la culture, même païenne et des valeurs spirituelles qu'elle renfermait. Loin de s'appliquer seulement aux membres de l'Eglise, la souveraineté du Christ embrasse le monde païen tout entier. « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » [1]. Les païens l'ignorent, les chrétiens le savent, et c'est là, par rapport à la royauté du Christ, tout ce qui les distingue. Le Christ élevé à la droite de Dieu est à la fois le Seigneur de l'univers et le Seigneur de l'Eglise. L'Eglise, communauté de ceux qui savent que le Christ règne actuellement déjà, forme ainsi le centre du royaume du Christ-Seigneur, le point de départ du règne invisible qu'il exerce dès maintenant sur l'univers entier avant de le manifester à la fin du monde [2].

Il y a là, en germe, la promesse de développements possibles. Le Nouveau Testament lui-même n'a tiré que pour l'Etat les conséquences de la souveraineté du Christ (Rom. 13. 1 ss.) [3], marquant tout à la fois la valeur positive de cette institution et les limites de son pouvoir. Les écrits chrétiens du premier siècle ne mentionnent pas explicitement les autres aspects de la civilisation, la littérature et l'art, par exemple. Mais, par analogie, l'on pourrait déduire de Romains 13 la position de l'apôtre à l'égard de la civilisation en général. Pourquoi la littérature et l'art païens ne seraient-ils pas, sans que leurs représentants le sachent eux-mêmes, serviteurs du règne de Christ au même titre que l'Etat païen ? Pourquoi n'en irait-il pas d'eux

[1] Mat. 28. 18. Cf. Phil. 2. 9.

[2] Cf. O. CULLMANN, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Zollikon-Zürich 1950.

[3] Sur l'interprétation de ce passage et son rapport avec la seigneurie du Christ, cf. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zollikon-Zürich, 1948, p. 169 ss.

comme de cet Etat — l'Etat de Néron — sur lequel l'apôtre porte une appréciation positive parce qu'il croit en la victoire du Christ sur les puissances invisibles et en son règne actuel sur l'univers ?

Mais l'exemple de l'Etat le montre clairement : la culture et la civilisation ne peuvent être appréciées positivement, en fonction du règne de Christ, que si elles se limitent à leur propre domaine et restent *neutres* au point de vue religieux. Qu'elles abandonnent leur neutralité, qu'elles s'allient à la religion païenne, elles tomberont hors du règne de Christ et deviendront démoniaques. Ainsi, le seul fait de n'être pas chrétiennes ne suffit pas à les rendre démoniaques. Elles ne le deviennent que lorsqu'elles élèvent des prétentions religieuses, tout comme l'Etat, neutre en soi, devient usurpateur de la majesté divine lorsque la personne de l'empereur devient l'objet d'un culte. L'Etat païen qui demande au chrétien de confesser la divinité de l'empereur n'est autre que la « bête de l'abîme » (Apoc. 13). Il se condamne lui-même. Ainsi en va-t-il des autres domaines de la civilisation et de la culture.

De là les affirmations apparemment contradictoires des premiers écrits chrétiens. En fait, il n'y a pas de contradiction, tout procède d'une conviction cohérente : le monde actuel passera, rien en lui n'a de valeur définitive, mais le chrétien doit l'accepter comme le cadre de son action, jusqu'à ce que Dieu le fasse disparaître. Cependant il le combattra, le rejettera même dès qu'il lui faudra choisir entre ce monde et sa foi. Mais, dans la mesure où le monde, même païen, est soumis dès maintenant au règne du Christ, il peut produire, dès à présent, des valeurs enracinées en Christ, seul fondement de toutes choses, encore ignoré du monde, mais régnant déjà sur lui.

II

Comment ces principes, posés dans le Nouveau Testament, ont-ils déterminé, au deuxième siècle, l'attitude pratique de l'Eglise à l'égard du monde ? Signalons d'emblée que l'évolution ira dans un double sens : tantôt on les respectera, tantôt on les abandonnera. Tantôt les chrétiens accepteront la civilisation, dans la mesure où elle sera neutre, la rejetteront dans la mesure où elle sera liée à l'idolâtrie et créeront, sans le vouloir peut-être, de nouvelles formes de civilisation. Tantôt, ils se laisseront influencer par des éléments du monde païen incompatibles avec la foi chrétienne ou, erreur inverse, tomberont dans l'ascétisme.

Nous avons déjà mentionné l'attitude parfaitement loyale de l'apôtre Paul à l'égard de l'Etat (Rom. 13. 1 ss.). Même loyalisme de l'Eglise dès la fin du premier siècle, malgré les persécutions. Selon Polycarpe, pourtant condamné à mort par l'Etat, le chrétien doit obéir loyalement aux autorités, tant que celles-ci ne s'attaquent pas à sa foi et ne l'obligent pas à dire : « L'empereur est dieu »[1]. Même loyalisme chez les apologètes, de Justin Martyr à Tertullien. Ils se défendent à l'envi d'être anarchistes ou révolu-

[1] Mart. Polyc. X.

tionnaires, ils rappellent qu'ils prient pour les empereurs et reconnaissent leur autorité [1].

De même, ils acceptent les cadres de la vie dans le monde. Les païens accusaient les chrétiens de « haïr le genre humain » [2]. Tertullien déclare, au contraire : « Nous ne sommes pas des brahmanes, ni des fakirs hindous, nous n'habitons pas loin de la vie, dans les forêts [3]. Nous habitons — poursuit-il — dans ce monde, avec vous, nous fréquentons le Forum, le marché, les bains, les boutiques, les ateliers, les écuries, les foires. Nous portons les armes, nous cultivons la terre, nous trafiquons, nous exerçons les mêmes arts que vous. » S'adressant aux chrétiens, le même Tertullien, nous le verrons, parlera un langage assez différent; il les mettra en garde contre la culture et la civilisation païennes. Mais ici, dans l'apologie qu'il adresse aux païens, il décrit la situation telle qu'elle est : les chrétiens vivent dans le monde, ils en acceptent le cadre, et rien de ceci n'est contraire à l'évangile, tant qu'il s'agit de cette acceptation passive, toujours prête à la critique, qui caractérisait l'âge apostolique.

A la suite de Paul, les chrétiens du second siècle recommandent le travail. Certes le travail et la profession ne sont pas considérés comme le but de la vie, sa raison d'être. Jésus déjà, dans le Sermon sur la montagne, prêchait une certaine insouciance à l'égard du gain, puisque Dieu ne saurait laisser ses enfants mourir de faim. Pourtant, l'apôtre Paul ne cesse de recommander le travail aux membres des communautés chrétiennes, il condamne l'oisiveté et n'admet pas qu'on puisse s'autoriser de l'attente de la fin du monde pour ne pas travailler, comme semblent l'avoir cru un temps les Thessaloniciens [4]. Il donne lui-même l'exemple, lui qui n'a jamais cessé d'exercer son métier de coupeur de tentes [5]. Mais, dans tous les textes, le travail n'apparaît jamais comme ayant une valeur intrinsèque. Il n'a de valeur que par rapport à l'évangile, à la vie de l'Eglise [6]. S'il faut gagner sa vie, c'est à cause de l'évangile, par amour pour le prochain. Le chrétien ne doit pas voler, mais travailler de ses mains « pour avoir de quoi donner à celui qui est dans le besoin » (Eph. 4. 28). Plus tard, la Didaché prescrira (chap. 12) : « Qu'il n'y ait pas d'oisifs parmi vous. » Hermas, l'auteur du « Pasteur » (Sim. V) et Aristide l'apologète (chap. 15) recommanderont le jeûne et l'épargne qui en résulte comme des moyens de venir en aide aux pauvres.

Ici encore, même attitude à l'égard du monde : on ne rejette pas le cadre donné, mais on ne l'accepte qu'à ce titre, pour réaliser une vie conforme aux exigences de l'évangile.

On comprend plus difficilement, à première vue, que les chrétiens aient accepté avec une égale passivité une institution sociale fondamentalement injuste : l'esclavage. L'acceptation passive n'aurait-elle pas dû faire place,

[1] Cf. par exemple Justin Apol. I. 17.
[2] Tacite, Annales, 15, 44.
[3] Apol. chap. 42.
[4] 1 Th. 4. 11; 2 Th. 3. 6 et 10.
[5] 1 Cor. 9. 6; Act. 18. 3; 20. 34.
[6] Eph. 4. 20 et 1 Ti. 5. 17.

ici au moins, à une protestation violente, à un combat déclaré contre une institution essentiellement inhumaine ? Or, l'apôtre Paul recommande aux esclaves chrétiens (1 Cor. 7. 21) de rester dans l'état où ils étaient quand ils ont été appelés et de vivre, en chrétiens, dans cet état-là. Mais il prescrit en même temps aux maîtres d'avoir une conduite chrétienne envers les frères qui sont leurs esclaves. Dans la communauté chrétienne elle-même, il n'y a donc plus ni esclave ni maître. En tant que membres de l'Eglise, les esclaves cessent d'êtres esclaves et les maîtres d'être maîtres : tous sont disciples du Christ. Néanmoins, puisque les membres de l'Eglise continuent à vivre dans le monde, l'esclavage, institution du monde, subsiste.

Cet exemple est typique. Il montre que l'évangile ne formule pas de prime abord un programme social. Ce qui doit changer d'abord, ce sont les individus humains : les changements sociaux ne seront qu'une résultante. « Cherchez d'abord le royaume de Dieu. » Ainsi les premiers chrétiens ne s'attaquent pas d'abord au cadre extérieur de l'injustice. Ils commencent non par supprimer ou réformer les cadres sociaux donnés, mais par observer, à l'intérieur de ces cadres mêmes, l'amour intégral envers tous les frères. C'est ainsi qu'à côté des institutions sociales du monde, ils créent une communauté nouvelle : l'Eglise. Que les frères chrétiens réalisent vraiment cet amour entre eux, qu'ils gagnent ainsi le monde, et l'esclavage tombera automatiquement, même hors de l'Eglise.

On voit, par cet exemple extrême, en quel sens les chrétiens acceptaient les institutions du monde. Ils ne sanctionnaient nullement l'esclavage, ils n'en recommandaient pas le maintien. Ils voulaient seulement ne pas détruire le cadre avant d'avoir changé le cœur des hommes, tout comme ils n'avaient pas approuvé les zélotes et leur guerre de religion contre l'Etat romain.

Faudrait-il, pour changer le cœur des hommes, modifier au préalable les institutions ? On peut le penser. Telle n'était certainement pas la conviction de Paul et de la plupart des chrétiens à l'âge apostolique. Rappelons la position de l'apôtre à l'égard des tribunaux païens (1 Cor. 6) : il n'invite nullement l'Eglise à lutter pour les supprimer, mais il demande aux chrétiens de régler leurs conflits à l'intérieur de la communauté, entre frères, comme Jésus l'a lui-même prescrit. Dans le même sens, il ne prêche pas la suppression de l'esclavage, mais demande l'abolition de toute différence entre esclaves et maîtres dans la communauté, cette communauté qui doit s'étendre de plus en plus.

Il n'admet pas pour autant — et ceci est à retenir — que l'institution de l'esclavage, telle qu'elle existe dans le monde, contraigne les chrétiens à renier leur foi. Preuve en soient 1 Cor. 7. 21 et les préceptes qu'il donne aux maîtres et aux serviteurs [1]. Même attitude chez les chrétiens du second siècle qui n'ont pas attaqué l'institution elle-même [2]. On a pu s'en étonner. C'était pourtant conforme à l'attitude générale du christianisme primitif à l'égard du monde.

[1] Col. 4. 1; Eph. 6. 5; 1 Ti. 6. 2.
[2] Cf. Justin Apol. 2, 12; Barnabas 19; Clément d'Alexandrie Paed. 3, 11 *passim*.

Pourtant, certaines institutions païennes, certaines manifestations de culture ne peuvent servir de cadre à la vie chrétienne, non parce qu'elles ne sont pas chrétiennes (nous savons qu'il n'est pas nécessaire qu'elles le soient pour être acceptables), mais parce qu'elles ont des prétentions religieuses. Ici, mais ici seulement, le chrétien doit se refuser au monde. L'acceptation, même passive, impliquerait l'abandon de la foi en Christ. Dans l'antiquité, la civilisation païenne était étroitement liée à la religion païenne. De nos jours, certes, le monde sécularisé se trouve souvent dépendre de mystiques athées à caractère religieux ou pseudo-religieux. Pourtant, dans de vastes secteurs de la civilisation moderne, l'élément « religieux » ou pseudo-religieux ne joue aucun rôle, et le chrétien, plus facilement, pourra se prêter au monde.

Dans l'antiquité, en revanche, de multiples activités humaines sont pénétrées de religion : littérature, théâtre, marché (marché aux viandes particulièrement), service militaire. Le contact de la civilisation souillait donc beaucoup plus fréquemment, et l'on comprend mieux l'intransigeance, outrée d'ailleurs, comme nous le verrons plus bas, d'un Tertullien. Les nombreuses professions dont il réprouve l'exercice obligeaient en fait les chrétiens à renier leur foi. Les fonctions administratives et militaires elles-mêmes [1], bien que relevant d'un Etat dont on reconnaissait la légitimité, entraînaient l'obligation de participer au culte de l'empereur. Les fonctionnaires chrétiens objectaient-ils qu'ils devaient bien gagner leur vie, Tertullien leur répondait qu'ils avaient tort de redouter la faim. Au reste, il proteste surtout contre la participation des chrétiens aux fêtes païennes à caractère religieux et il se montre, en cela, fidèle aux préceptes apostoliques. D'ailleurs, il se déclare prêt à certaines concessions : il permet de participer à une fête païenne pourvu qu'il ne s'agisse pas d'honneurs divins rendus à une idole, mais d'un simple honneur humain rendu à un mortel non divinisé [2].

Quant à l'Etat lui-même, il est nécessaire que les chrétiens lui refusent l'obéissance, lorsqu'il exige l'adoration de l'empereur. Dès les premiers temps, et malgré leur loyalisme, ils se montrèrent intraitables sur ce point. Si le culte de l'empereur n'avait pas existé, il n'y aurait eu, on peut bien l'affirmer avec beaucoup de vraisemblance, ni persécutions ni martyres. Dès que l'Etat cessait d'être neutre, il fallait résister. Le chrétien, ne connaissant qu'un seul Seigneur, ne pouvait confesser : Kyrios Kaisar, César est Seigneur. Selon le récit du Martyre de Polycarpe, l'officier qui arrêta cet évêque lui demanda : « Qu'y a-t-il donc de si terrible à dire : Kyrios Kaisar ? » Si l'Etat romain avait pris la peine d'étudier les principes chrétiens, il aurait compris que les membres de l'Eglise étaient ses sujets les plus fidèles et que leur résistance cesserait dès qu'ils seraient dispensés de prendre part au culte de l'empereur. On ne voulut voir dans leur attitude que révolte et anarchie.

[1] Tertullien condamne le service militaire pour une autre raison encore, c'est que le chrétien ne saurait porter l'épée. Il cite ici la parole de Jésus à Pierre. *De idololatria*, chap. 19.

[2] *De idololatria*, chap. 13 ss.

Lourde erreur qui fit couler le sang des martyrs pendant deux siècles, jusqu'à Constantin.

Ainsi, l'étonnante indifférence des chrétiens à l'égard de la civilisation était loin d'être absolue : elle rencontrait ses limites au point même où l'Etat abandonnait sa neutralité religieuse.

Elle était limitée en un autre sens encore. Si les premiers chrétiens ne cherchent jamais, en tant qu'Eglise, à faire disparaître l'ancien cadre, il faut constater également que le Saint-Esprit, dans la mesure où il était à l'œuvre au milieu d'eux, tendait à créer des *formes nouvelles, spécifiquement chrétiennes, de civilisation*, des créations spontanées qui prennent leur place à côté des anciennes institutions. Tel est le cas de cette forme sociologique nouvelle qu'est la communauté chrétienne, l'Eglise, avec sa discipline distincte de la juridiction de l'Etat. Pourtant les chrétiens des premiers siècles se garderont de remplacer eux-mêmes, donc prématurément, l'Etat par l'Eglise. A la différence de certains papes ultérieurs, ils ne chercheront pas à établir une théocratie. « A César ce qui est à César », tant que Dieu n'aura pas fait disparaître César et tout Etat politique. La communauté chrétienne n'en est pas moins une réalité, une création spontanée du Saint-Esprit, qui a son existence propre, spécifique, irrécusable.

Ainsi en sera-t-il de la communauté des biens dont parle le livre des Actes. Ce n'est pas la création consciemment voulue d'un cadre social nouveau. Elle ne comporte pas d'organisation sociale ni d'obligations générales. Preuve en soient les récits d'Actes 4 et 5. Ici encore, il s'agit d'une création spontanée du Saint-Esprit dans l'Eglise.

Citons encore, dans le même ordre d'idées, mais sur un plan différent, cette création nouvelle que représentent les Evangiles. Malgré certaines ressemblances avec la *Kleinliteratur* de l'époque, ils représentent quelque chose d'unique, qui n'a pas de parallèle dans la littérature profane. Sans le vouloir, les premiers chrétiens, qui n'avaient aucune prétention littéraire, ont créé un genre nouveau, une œuvre d'art spécifiquement chrétienne, qui n'a rien de commun avec l'art antique, malgré certaines ressemblances de forme. Les évangélistes ont ainsi dépassé, sans le vouloir, l'opposition entre « Grecs » et « barbares ».

C'est surtout dans le domaine de la pensée que le Saint-Esprit a créé du nouveau : cette science si particulière qu'est la théologie chrétienne. Rappelons-nous ce que l'apôtre Paul dit de la sagesse de l'Esprit, dans les deux premiers chapitres de sa première lettre aux Corinthiens. On aurait tort de ne prêter attention qu'à la condamnation de la sagesse humaine. L'apôtre, d'ailleurs, ne vise pas la science profane qui, neutre au point de vue religieux, reste dans ses limites. Ce qu'il condamne, c'est la sagesse qui, par des moyens purement humains, prétend sonder les mystères divins sans recourir à la révélation de Dieu. Cette condamnation même implique une contre-partie positive : il y a, selon saint Paul, une sagesse créée par le Saint-Esprit « qui sonde tout, même les profondeurs de Dieu ». Cette sagesse-là n'est pas condamnable, et c'est la théologie bien comprise. Au cours des siècles et

jusqu'à aujourd'hui, on a eu parfois tendance, dans l'Eglise chrétienne, à considérer la théologie comme une sorte de chute, comme une occupation inutile, condamnable même. L'apôtre Paul s'inscrit en faux contre un tel mépris : homme d'action s'il en fut, il a été théologien dans l'âme, au sens même qu'il indique lorsqu'il parle de la sagesse créée par le Saint-Esprit.

Une théologie ainsi comprise, basée sur la révélation, démontre que le christianisme, tout en se servant de la raison humaine, a su produire une création absolument unique. Rien n'est comparable à cette théologie chrétienne des deux premiers siècles, qui posa les fondements de toute théologie. Au nombre des mérites de l'Eglise ancienne, gardons-nous d'oublier cette œuvre magnifique, enfantée au milieu des persécutions parmi les plus violentes de son histoire, quand de nombreux martyrs combattaient le bon combat pour lui assurer la vie. Cette sanglante histoire dément le facile slogan qui oppose la théologie à la vie chrétienne. Jamais le christianisme n'a été plus actif, jamais non plus il n'a fait un effort de pensée aussi intense.

Certes, ici comme ailleurs, dès que le Saint-Esprit est absent, dès que la théologie devient une science comme une autre, ou qu'elle prétend remplacer les autres sciences profanes, elle cesse d'être cette création originale, elle n'est plus qu'une pseudo-sagesse. Il en a souvent été ainsi par la suite, comme nous allons le voir. Dans tous les domaines, le christianisme risque sans cesse d'être déformé. A côté des évangiles du Nouveau Testament, il y a les évangiles apocryphes, évangiles de nom seulement et, pour une bonne part, tissus de légendes à la manière profane. De même, à côté de la théologie véritable et légitime, il y a une pseudo-théologie, une maladie de la pensée chrétienne, le gnosticisme.

Ceci nous amène aux erreurs chrétiennes touchant les rapports entre l'évangile et le monde ambiant. Elles apparaissent dès le premier siècle. L'hérésie est aussi ancienne que le christianisme authentique.

III

Dans le domaine de la pensée, le deuxième siècle n'est pas seulement le siècle de la théologie : il est aussi le siècle de l'hérésie. Jamais le christianisme n'a pareillement risqué de sombrer dans le syncrétisme, ce mélange de philosophies et de religions orientales, ce faux universalisme qui, pour intégrer le christianisme à une vaste synthèse, sacrifie le cœur même de l'évangile. Le danger a été conjuré, en partie. Il avait été grave pour l'Eglise naissante, nous le mesurons mieux encore depuis que nous connaissons plus en détails l'hérésie gnostique grâce aux nombreux papyrus découverts en Egypte il y a trois ans. Chez les tenants de la secte, on n'avait plus, à l'égard de la culture antique, l'attitude sainement critique des chrétiens de l'âge apostolique. On oubliait la valeur provisoire du monde, on oubliait surtout que le chrétien, avant d'assimiler les éléments de la culture et de la civilisation païennes, avant d'en user, doit les soumettre à un examen vigilant.

Les gnostiques, comme on les appelle, essayèrent de fonder une sorte de synthèse universelle de la sagesse et de la religion. C'était vouloir allier

l'évangile à la culture païenne tout entière, prétentions religieuses comprises. C'était abandonner la position chrétienne fondamentale en dehors de laquelle le christianisme cesse d'être chrétien. Avec un instinct sûr, la majorité des chrétiens, dès les deux premiers siècles, a reconnu le danger. Le triomphe de ce mouvement aurait signifié la fin du christianisme.

Cet essai illégitime de sécularisation allait de pair avec une tendance générale à s'ouvrir trop largement et sans contrôle aux influences de la civilisation païenne. La polémique de Tertullien à ce sujet ne lui est pas inspirée par son ascétisme seulement, mais par un souci légitime de rappeler aux chrétiens leur devoir : maintenir la pureté de l'évangile. Le sens si sûr du discernement entre le permis et le défendu dont témoignent les épîtres pauliniennes commence à s'émousser. Lors des fêtes païennes, les chrétiens, au scandale de Tertullien, illuminent leurs maisons, les ornent de couronnes plus encore que ne le font les païens, preuve que l'espérance chrétienne s'est estompée.

Clément d'Alexandrie, dans le « Pédagogue », donne aux chrétiens de son temps, soit du second siècle, des directives sur la conduite à tenir dans le monde. Combien ses conseils diffèrent des recommandations de Paul ! Il recourt à une casuistique empruntée aux moralistes stoïciens. Il ne s'inspire pas, pour résoudre les cas concrets, d'une vision d'ensemble sur l'attitude réclamée du chrétien à l'égard du monde païen. Il tranche *a priori*, en s'inspirant d'ailleurs davantage de la modération stoïcienne que du Saint-Esprit. Tout se réduit souvent à de simples règles de bienséance : comment un chrétien doit se comporter à table, manger et boire, comment il doit dormir, s'habiller, etc. Et l'on choisit toujours la voie stoïcienne : ni trop, ni trop peu. Le christianisme primitif recommandait aussi la modération, mais une modération toute différente, parce qu'elle résultait de l'eschatologie : la fin du monde est proche, nous vivons dans un temps intermédiaire, l'ère nouvelle est déjà inaugurée, mais notre existence se déroule encore, selon la volonté de Dieu, dans le cadre ancien.

A l'autre extrême, on trouve, dès le deuxième siècle, la réaction ascétique. Au milieu du siècle, un chrétien du nom de Montanus tenta d'extirper de l'Eglise, déjà trop confortablement installée dans le monde, toutes les influences de la civilisation antique. On le fit de telle manière que les saines directives de Paul ne furent pas mieux respectées. A juste titre, on voulait faire revivre l'espérance chrétienne, dont l'affaiblissement avait entraîné toutes les concessions faites au paganisme. Mais cette espérance, on ne la concevait plus qu'orientée vers l'avenir exclusivement, à la manière juive. Pour l'espérance chrétienne, l'ère chrétienne a déjà commencé, nous avons à vivre encore dans le cadre de ce monde, tant que Dieu le voudra, *en vue* d'un monde futur que Dieu établira lui-même. Les montanistes, à tort, recommandaient de fuir le monde. De plus, ils s'imaginaient que l'action du Saint-Esprit serait catastrophique. Selon la Bible, tout au contraire, le Saint-Esprit pénètre déjà le monde, il a commencé dès maintenant son œuvre de vivification et de rédemption.

Tertullien, on le sait, a fini par sombrer dans le montanisme. Il avait

toujours eu des tendances ascétiques. Dans son traité *De idololatria*, il interdit aux chrétiens d'être commerçants, le commerce procédant de l'avarice. Il réprouve à peu près tous les métiers d'ouvriers (chap. 8) : charpentiers, menuisiers, couvreurs, ciseleurs, sculpteurs, parce qu'ils seraient tous en rapport avec l'idolâtrie. A en juger par son attitude à l'égard des viandes sacrifiées aux idoles, l'apôtre Paul, très probablement, se serait montré moins intransigeant. De même, Tertullien dépasse certainement la pensée du Nouveau Testament lorsqu'il ne veut pas que les chrétiens soient maîtres d'école, parce que l'enseignement de la mythologie faisait partie du programme. En recommandant de fuir le monde, Tertullien veut soustraire le chrétien à tous les conflits. Pour le Nouveau Testament, il ne faut pas éviter les conflits nécessaires, mais s'efforcer de les résoudre en se fondant sur l'évangile.

La haine de Tertullien pour la civilisation païenne éclate surtout à propos des spectacles auxquels il a consacré tout un traité. Il se montre d'une intransigeance absolue sur ce point. Il eût été inutile de lui rétorquer — à l'instar des adversaires du rigorisme mentionnés un peu plus tard par Novatien — que David avait dansé devant l'arche et que Paul n'avait pas craint de comparer la vie chrétienne aux courses du stade (1 Cor. 9. 24). Ces arguments ne l'auraient pas convaincu. Pour lui, un seul spectacle était légitime : le jugement dernier.

Même ascétisme à propos du mariage. Paul, sainement, ne prescrivait ni le célibat, ni le mariage, mais il exhortait chaque chrétien à se montrer fidèle à sa propre vocation. Tertullien considère le mariage comme inférieur au célibat et réprouve formellement le remariage du conjoint survivant.

Dans le domaine de la pensée, Tatien, vers 180, manifeste une intransigeance analogue. Les autres apologètes, Justin surtout, s'efforçaient de démontrer que le Christ préexistant se manifeste dans tout ce que les philosophes païens ont pu dire de vrai. Tatien, au contraire, attaque avec violence et grossièreté la littérature grecque tout entière. Il n'y aurait rien de bon en elle, elle ne serait qu'un ramassis d'impuretés. Platon est un ivrogne, Diogène un bluffeur, Aristippe un débauché et un hypocrite, Aristote un flatteur, et le reste à l'avenant. Parler ainsi, c'est également s'écarter de la ligne biblique.

En résumé, dès le deuxième siècle, nous trouvons, à côté d'un développement conforme au message apostolique, deux sortes de déviations : compromis avec le paganisme et ascétisme. Dans les deux cas, l'attitude à l'égard du monde n'est plus celle qu'exige la foi apostolique. Pour cette dernière, la fin du monde est imminente, mais Dieu veut que le cadre actuel dure aussi longtemps que le temps actuel. De plus, le Christ règne déjà et le Saint-Esprit crée déjà spontanément des formes nouvelles de civilisation, sans changer encore la face même du monde. Parmi tous les écrits du deuxième siècle, l'Epître à Diognète nous semble développer le plus fidèlement la foi apostolique : vivre dans le monde, mais comme des étrangers, vivre comme des étrangers, mais dans le monde.

OSCAR CULLMANN

Y A-T-IL EU FONDATION D'UNE ÉGLISE PROTESTANTE A GENÈVE AU XVIe SIÈCLE ?

L'actuelle constitution de l'Eglise nationale protestante de Genève (1908) commence par ces mots :

> L'Eglise nationale protestante de Genève reconnaît pour son seul chef Jésus-Christ, Sauveur des hommes.
>
> Partie intégrante de l'Eglise universelle, héritière et continuatrice de l'Eglise fondée par le Conseil général de Genève le 21 mai 1536, elle se rattache aux Eglises issues comme elle de la Réformation [1].

« Héritière et continuatrice » ? L'Eglise nationale de Genève n'est donc *plus* cette Eglise « fondée » par le Conseil général. Elle est une nouvelle Eglise, héritière et continuatrice sans doute, de telle sorte qu'on peut établir un lien historique de filiation avec celle qui l'a précédée, mais elle n'est plus cette Eglise. Quand est-elle apparue sur la scène de l'histoire ? Les textes officiels nous renseignent sur ce point. C'est en 1847 qu'apparaît pour la première fois ce titre d'« Eglise nationale protestante », dans la Constitution genevoise de cette année, et en ces termes :

> L'Eglise nationale protestante se compose de tous les Genevois qui acceptent les formes organiques de cette Eglise [2].

Et en 1842, date extrême, on trouve dans les « Dispositions de la Constitution du 7 juin 1842 relatives au culte protestant » ce titre légèrement autre d'« Eglise protestante nationale » [3].

Une « nouvelle » Eglise se fonde donc en 1848, celle dont les protestants de Genève sont membres aujourd'hui, et l'on peut bien employer ici cet adjectif « nouveau » car des transformations fondamentales interviennent dans sa constitution qui officiellement n'avait pour ainsi dire pas varié depuis le XVIe siècle.

Comment donc s'appelait l'« ancienne » Eglise, celle qui précède 1842 et 1847 ?

Dans une lettre que trente pasteurs de Genève adressaient aux autorités et aux fidèles des Eglises et associations protestantes de cette ville en vue

[1] HEYER, *L'Eglise de Genève*, Genève 1909, p. 361.
[2] HEYER, p. 330.
[3] HEYER, p. 326.

de reconstituer l'unité du protestantisme genevois, en 1941, on trouve ces mots :

> ... nous vous invitons à vous joindre à nous... afin que Dieu nous accorde cette grâce de voir naître à nouveau... une Eglise réformée de Genève reconstituée... En remettant en honneur ce titre historique qui fut celui de l'Eglise de Genève de 1536 à 1842...

L'Eglise portait-elle donc ce titre avant 1842 ? Si curieux que cela puisse paraître, nous n'avons trouvé aucun *titre* pour cette Eglise de Genève qui a précédé celle de 1842-47. On trouve, il est vrai, quelques désignations telles que : Eglise *nationale*, Eglise *réformée de Genève*, Eglise *nationale réformée*, Eglise *réformée*, Eglise *protestante*, dans les conversations et dans certains mémoires [1]; on trouve également sur des certificats de réception à la sainte Cène, les mentions : *Eglise consistoriale de Genève* (en 1820, sans doute un reste de l'annexion française) ou : *Eglise réformée de Genève* (en 1836, ce formulaire paraissant encore avoir été utilisé vers 1850) [2]. Avant le milieu du XIXe siècle, l'Eglise ne portait donc pas de titre officiel. Elle n'a commencé a en avoir un que dans un passé qui remonte tout juste à un siècle.

Bien plus, si nous serrons de près le texte de 1908 qui parle d'une Eglise « *fondée* par le Conseil général de Genève le 21 mai 1536 », et que nous nous reportions aux Registres du Conseil à cette date, nous y trouvons le texte suivant :

> Jouxte la résolution du Conseil ordinaire... est proposé l'arrest du Conseil ordinaire et des Deux-Cents touchant le *mode de vivre* (c'est nous qui soulignons). Et après ce, aulte (haute) voix est esté demandé s'il y avoit aulcungs qui sciusse et volsisse dire quelque chose contre la parolle et la doctrine qui nous est en ceste cité preschée, qu'il le dyent et à scavoir si trestous veulent pas vivre selon l'evangille et la parolle de Dieu, ainsy que dempuys l'abolition des messes nous est esté presché et se presche tous les jours... Surquoy sans point d'aultre voix qu'une mesme, est esté generalemènt arresté et par élévation des mains en l'air conclud... que trestous... volons vivre en ceste saincte loix evangelique et parolle de Dieu... veuillans delaisser toutes messes et aultres ceremonies et abusions papales...

Il n'est pas nécessaire de lire ce texte bien longuement pour constater qu'il n'y a pas eu, à proprement parler, fondation d'une Eglise nouvelle le 21 mai 1536 à Genève, mais simplement aménagement nouveau d'une Eglise déjà existante, et qui est l'Eglise de Genève, sans autre qualificatif pour la raison bien simple qu'il n'y a qu'une Eglise à Genève, dans le temps comme dans l'espace, pour les gens du XVIe siècle [3].

Cette constatation donne lieu à une curieuse vérification dans les Registres du Conseil. A la date du 10 août 1535, le Conseil décide la suppression de la messe à Genève. Charles Borgeaud écrit à ce propos :

[1] Cf. *Mémorial des séances de l'Assemblée constituante de 1842*, p. 488 à 496.
[2] Cf. *Arch. de la Cie des pasteurs*. Pièces imprimées, t. 73, N° 5, 45.
[3] HERMINJARD : *Corresp. des Réformateurs*, t. IV, p. 154, cite un opuscule de Calvin intitulé : « Joannis Calvini, sacrarum literarum *in Ecclesia Genevensi* professoris, Epistolae duae... »

C'est cet arrêté de suspension provisoire (« qu'on ne célèbre point la messe jusqu'à ce qu'il en ait été connu, et qu'on écrive les choses à MM. de Berne afin que sur leur réponse on se puisse mieux conduire »), arrêté confirmé le 29 nov. après une audience de prêtres qui ont déclaré n'avoir pas « la suffisance et le savoir » pour la soutenir, *qu'on est réduit à citer*, lorsqu'on veut dater, comme on l'a fait jusqu'ici, de 1535 la Réformation genevoise. On s'attend à une décision plus catégorique et cette lacune est si frappante que des historiens tels que Spon, Leti, Ruchat et même Mignet, ont cru pouvoir faire état de décrets de Réforme imaginaires [1].

Ce même jour, le Conseil décide un inventaire de tous les biens et objets qui se trouvent dans les églises. Cette décision est intéressante, car elle est un indice de la façon dont, selon J. A.Gautier, on considérait alors la question ecclésiastique. Voici en effet le commentaire que donne cet historien, recteur de l'Académie, conseiller et secrétaire d'Etat de 1723 à 1729, dans son « Histoire de Genève » :

.. Dans cette même séance, on prit aussi quelques mesures pour empêcher que les prêtres et les moines qui s'opposaient à la réformation et qui avaient fait connaître qu'ils se disposaient à quitter la ville et aller s'établir à Annecy ou ailleurs, n'emportassent avec eux les biens de leurs couvents et de leurs églises, comme le bruit se répandait qu'ils avaient dessein de le faire. Le Conseil crut qu'il avait le droit d'empêcher qu'on enlevât à l'Eglise et à la ville de Genève des biens qui leur appartenaient et qui leur avaient été consacrés depuis si longtemps. Il lui parut qu'encore qu'un nombre assez considérable d'ecclésiastiques la quittassent, elle ne cessait pas pour cela d'être l'Eglise de Genève et que, bien loin que la réformation des abus qui la défiguraient dût lui rien faire perdre de ce qui lui appartenait légitimement, qu'au contraire, elle devait le posséder par là à plus juste titre. Qu'au fond on ne pouvait pas douter que l'Eglise de Genève ne fût là où étaient le magistrat et le corps du peuple, que la plus grande partie des ecclésiastiques et l'évêque même, qui s'en étaient séparés en se retirant, devaient être regardés comme des déserteurs aussi bien que ceux d'entre le peuple qui les avaient suivis. Dans ces principes, le Grand Conseil résolut qu'on prendrait un inventaire exact de tous les meubles, linges, ornements, vases, droits, papiers, etc..., qui seraient trouvés dans les églises et dans les couvents, pour empêcher qu'on en écartât rien, et la commission en fut donnée à quelques-uns du même conseil [2].

La chose paraît donc claire : dans l'esprit des Genevois du XVIe et même du XVIIe siècle, il n'y a pas fondation d'une Eglise nouvelle, mais aménagement intérieur d'une Eglise dont l'existence continue au travers de cet aménagement nouveau.

Cette question éclaircie, une autre surgit : Y a-t-il eu, ultérieurement, fondation d'une Eglise protestante à Genève, et, si oui, quand ?

Précisons cet adjectif « *protestant* ». On peut entendre diverses acceptions de ce terme. Est « protestant » ce qui se rattache à la protestation des princes allemands à la Diète de Spire (1529, c'est de là que vient le mot). Est « protestant » ce qui évoque l'autorité suprême de l'Ecriture sainte en matière de foi, ou qui évoque la liberté du croyant, ou le libre examen, ou encore qui fait appel à la conscience comme à la dernière instance pour décider des choses morales.

[1] *Guillaume Farel* 1930, p. 327 (c'est nous qui soulignons).
[2] *Histoire de Genève*, t. II, p. 460. Cf. R. C. vol. 28, fo 104.

Le mot « protestant » évoque encore autre chose au sens purement ecclésiastique, par exemple le caractère particulier de certaines Eglises qui consiste à s'être séparées de l'Eglise catholique et à constituer d'*autres* Eglises que l'Eglise catholique, *à côté* de cette Eglise, non seulement au sens dénominationnel, mais dans un sens plus profondément ecclésiastique (étant bien entendu que dans le grand public, on identifie — à tort selon nous — l'Eglise catholique avec l'Eglise romaine). Bref, le mot « protestant » évoque la possibilité pour *plusieurs* Eglises de coexister dans le temps et dans l'espace, et aussi la possibilité pour une Eglise d'avoir été créée, fondée par des hommes, dans le temps, *après* l'Eglise primitive, que ce soit au XVIe ou au XIXe siècle, par exemple.

Dans le cas qui nous occupe, c'est cette dernière acception du mot « protestant » que nous retiendrons en reformulant la question : Y a-t-il eu, postérieurement à l'abolition de la messe ou au vote du peuple assemblé en Conseil général le 21 mai 1536, fondation d'une Eglise protestante à Genève ?

Reprenons les textes officiels relatifs à l'Eglise de Genève depuis la Réformation et tels qu'ils sont donnés successivement par H. Heyer dans son livre : *L'Eglise de Genève.*

La *Confession de foi* de 1537 donne un très court paragraphe sur l'Eglise, elle constate son existence là où l'Evangile est purement prêché et les sacrements « droitement » administrés, selon la définition classique de la Réformation, elle ne dit rien sur la fondation d'une nouvelle Eglise [1].

Les *Ordonnances* de 1541 ne sont pas plus explicites; elles concernent l'aménagement de l'Eglise existante au point de vue des ministères et commence en ces termes : « Il y a quatre ordres d'offices que Notre Seigneur a institués pour le gouvernement de *son* Eglise » (c'est nous qui soulignons).

Le *Serment des ministres* de 1542 parle de l'édification de l'Eglise à laquelle le ministre a été « obligé ». Mais « édifier » a ici un tout autre sens que « fonder ».

Les *Ordonnances* de 1576 parlent de « l'Eglise chrétienne duement entretenue par bon régime et police » et répètent en substance celles de 1541.

Il faut attendre jusqu'à l'époque de la Révolution pour retrouver un texte officiel concernant l'Eglise. Dans la *Constitution genevoise* de 1794-96, il est dit que « la nation genevoise *maintient* (c'est nous qui soulignons) le culte de la religion chrétienne réformée et le salarie » (art. 749), et qu'« aucun acte public d'une religion différente de la religion protestante ou réformée n'est permis dans la république » (art. 750). Il s'agit donc ici encore de continuer quelque chose qui existait auparavant.

[1] Dans la lettre où ils demandent au magistrat la réformation de l'Eglise, vers le 13 janvier 1537, les ministres disent entre autres : « Il est certain qu'une église ne peut être dite bien ordonnée et réglée sinon en laquelle la Sainte Cène... et pour cette cause est nécessaire, pour bien *maintenir* l'église en son intégrité... pour *conserver* le peuple en pureté de doctrine... » (HERMINJARD, *Corr. des Reform.*, t. IV, p. 155.) (C'est nous qui soulignons.)

La *Constitution genevoise* de 1814 ne pose pas davantage la question de l'Eglise, mais mentionne uniquement ses organes à Genève : Compagnie des pasteurs, Consistoire, Société économique. (Cette dernière société avait assuré une vie matérielle indépendante à l'Eglise au temps de l'annexion française et avait été un élément de liberté pour elle.) Dans sa lettre sinon dans son esprit, la constitution ecclésiastique du XVIe siècle est toujours maintenue.

Nous en arrivons ainsi aux *Constitutions* de 1842 et de 1847 où nous trouvons, pour la première fois, une étiquette appliquée à l'Eglise, c'est-à-dire, officiellement, la mention d'une Eglise « protestante » au sens dénominationnel du terme. Pourtant, la constitution de 1847, bien qu'inaugurant le titre que l'Eglise réformée porte aujourd'hui à Genève, ne parle pas d'elle comme d'une Eglise qui aurait été fondée *après* l'Eglise du moyen âge. En l'appelant « nationale protestante », elle parle de l'Eglise qui existe. On lui donne simplement un nom pour la distinguer de celle qui est en communion avec Rome (Genève étant devenu un canton mixte par les traités de 1815).

La question de savoir s'il y avait fondation d'une Eglise nouvelle à cette époque s'est pourtant posée. Selon le professeur de théologie Diodati, c'est le cas parce que l'« Eglise clergé » devient « Eglise peuple ». David Munier, autre professeur de théologie, prend une attitude opposée. « On l'a improprement taxée de *nouvelle*, dit-il, puisqu'elle continue la tradition du passé. [1] » Quant à Francis Chaponnière, il déclare en 1867 : « La constitution politique de 1847... fit de l'Eglise nationale de Genève une Eglise nouvelle. [2] » Cette opinion a donc prévalu dans l'ensemble. Elle est intéressante parce qu'elle montre que le changement d'une Eglise « clergé » en Eglise « peuple » a paru suffisant pour que l'on dise que cette dernière Eglise est *nouvelle*.

Il y a donc bien, dans un certain sens, fondation d'une Eglise nouvelle. D'autre part, et c'est là qu'à notre sens ce jugement est surtout vrai, la nouvelle Eglise n'est plus définie en fonction de la prédication de la parole de Dieu et des sacrements, mais bien en fonction des « Genevois qui acceptent les formes organiques de cette Eglise telles qu'elles sont établies ci-après » [3], ces formes étant le Consistoire nouvellement constitué — dont les attributions sont entièrement nouvelles et qui n'a plus de commun que le nom avec l'ancien Consistoire — et la Compagnie des pasteurs dont l'autorité est singulièrement amoindrie.

[1] HEYER, *Op. cit.* p. 157, 165.

[2] *La question des confessions de foi au sein du Protestantisme contemporain*, t. I, p. 154.

[3] HEYER, p. 330. Un des membres de la Constituante de 1842, Fazy-Pasteur, à qui l'on doit le titre d'« Eglise nationale protestante », disait au cours d'une séance où l'on recevait une pétition venant d'un groupe de citoyens : « ... Je relèverai encore ce qui me paraît une erreur dans la pétition. Il y est dit que sont réformés tous ceux qui ont reçu le baptême et qui se sont présentés à la sainte Cène (*Mem.* p. 488 ss). Non, *il ne doit pas en être ainsi, d'après les principes du protestantisme. A mon sens, tous ceux qui déclarent être protestants doivent être considérés comme tels. Il suffit qu'un homme se présente à la sainte Cène pour que ce seul fait le proclame protestant.* L'Europe est destinée à vivre dorénavant avec des systèmes larges... » (*Mem. de l'assemb. constituante de 1842*, p. 502.)

Toutefois, les textes officiels ne se prononcent pas expressément sur le fait de cette fondation nouvelle.

Il faut attendre jusqu'en 1908, année où l'actuelle constitution est promulguée, pour voir les choses écrites noir sur blanc dans un texte officiel. A ce moment, un jugement est prononcé — rétrospectivement — soit sur les événements de 1847, soit sur ceux de 1536, et l'on parle d'une fondation d'Eglise.

Nous croyons avoir montré que ce jugement est en bonne partie fondé pour ce qui concerne 1847, mais ne l'est pas pour ce qui concerne le XVIe siècle.

Et nous sommes amenés, d'après les textes, à donner à notre question de tout à l'heure : Quand y a-t-il eu fondation d'une Eglise protestante à Genève ? cette ahurissante réponse *cum grano salis :* Au milieu du XIXe siècle !

Et les Réformateurs, quel est leur avis ?

Chacun sait que pendant les trois ans que Calvin passa à Strasbourg, exilé de Genève, de 1538 à 1541, le cardinal Jacques Sadolet, évêque de Carpentras, écrivit aux Genevois une lettre où il les conjurait de revenir à la foi dont ils s'étaient départis en 1535. Ne sachant que répondre, les magistrats s'étaient adressés à Calvin. Celui-ci accéda à leur demande et, de Strasbourg, écrivit à Sadolet une lettre restée célèbre qui précise la position du réformateur dans la question qui nous occupe.

Calvin, dans cette lettre, distingue entre *religion* et *Eglise*, et, se solidarisant avec Farel, écrit :

> ... combien que la vraye religion fut ja dressée et établie, et la forme de leur Eglise (celle de Genève) corrigée avant qu'illec fusse appelé... [1].

Il s'agit donc, pour la Réformation, de *corriger* la forme de l'Eglise. Poursuivons :

> ... combien que ton épistre soit remplie de propos ambigus... toutefois le nœud et point principal tend que tu les remettes (les Genevois) en la puissance du pape : *ce que tu appelles retourner en la foi et obéissance de l'Eglise...* et d'abondant, que la vraie règle de servir à Dieu est celle qui est instituée d'icelle vostre église, par ce concluds être faict d'eux, et que totalement sont perdus tous ceux qui ont rompu l'unité d'icelle Eglise... et tu prétends que c'est un manifeste abandonnement de l'Eglise à eux : de s'être ôtés et séparés de vostre compagnie... [2].

Qu'est-ce que Calvin entend par « Eglise » ?

> L'Eglise universelle est toute la multitude laquelle accorde à la vérité de Dieu et à la doctrine de sa parole, quelque diversité de nation qu'il y ait, ou distance de région; d'autant qu'elle est unie par le *lien de religion.* Que, sous cette Eglise universelle, les Eglises qui sont distribuées *par chacune ville et village sont tellement comprises qu'une chacune a le titre et autorité d'Eglise* [3].

[1] *Epître de Sadolet et réponse de Calvin,* traduites, réimprimées à Genève en 1860, p. 51, 52.

[2] P. 60, 61.

[3] *Inst. IV. I. 9.* (C'est nous qui soulignons.)

Notons en passant que Calvin ignore la définition « dénominationnelle » de l'Eglise. Le concept d'Eglise « réformée » par rapport à l'Eglise « luthérienne », par exemple, lui est étranger. Revenons à l'épître à Sadolet :

... pource qu'ils sont (ceux de Genève) retirés de la subjection et tyrannie papale, afin qu'ils ordonnassent entre eux une meilleure forme d'Eglise : tu dis que c'est une séparation de l'Eglise... [1] faussement et à grand tort, tu te persuades nous autres vouloir retirer le peuple fidèle de la vraie adoration observée à tous temps par l'Eglise catholique : Ou tu erres en ce mot, Eglise, ou bien d'un certain mouvement, et de guet apens, tu nous veux décevoir : auquel dernier t'attraperai au passage... [2].

Dans tout ceci, qu'en est-il de l'Eglise romaine ?

Certes, Sadolet, nous ne nions point que les Eglises où vous présidez ne soient Eglises de Christ (c.à.d. en tant que communautés locales) : mais nous disons que le pape, ensemble toute la troupe de ses faux évêques, qui vers vous ont occupé le lieu des pasteurs, sont loups très cruels et dangereux... [3] ces contre faites ombres d'évêques — esquels tu penses consister toute la fermeté ou ruine de l'Eglise — ne peuvent jà plus souffrir ni leurs vices, ni les remèdes contre iceux : par lesquels nous disons icelle (l'Eglise) avoir été cruellement abattue et mutilée... de sorte qu'en tous lieux occupés par la tyrannie du pape, à grand peine y apparaissent certaines traces et vestiges rompus et épars : par lesquels tu puisses juger les Eglises là gésir, demi ensevelies... [4].

Luther employait l'image de la captivité babylonienne pour décrire l'état dans lequel se trouvait l'Eglise sous la domination du pape. L'Eglise romaine est donc, pour Luther comme pour Calvin, encore une Eglise; elle participe à la catholicité de l'Eglise, bien que ce ne soit plus que par certains « vestiges rompus et épars ». Dans cette mesure, Calvin s'y sent encore attaché. Il y a donc encore quelque chose de commun entre lui et cette communion, ce qui est attesté par le fait qu'il ne se réclame pas seulement de l'Eglise catholique telle qu'elle est décrite dans le Nouveau Testament, mais aussi de cette Eglise telle qu'elle existait au temps des Pères grecs et latins [5].

Calvin s'est-il séparé de l'Eglise catholique ? (nous avons suffisamment vu qu'il faut distinguer chez lui catholique et romain).

Au regard de ce qu'ils m'ont objecté, que je me suis séparé de l'Eglise, en cela ne m'en sens riens coupable. Si d'aventure celui ne doit être réputé pour traître, lequel voyant les soudars épars et écartés, — vaguant çà et là et délaissant leurs rangs, élève l'enseigne du capitaine, et les rappelle et les remet en leur ordre. Car tous les tiens, Seigneur, étaient tellement égarés, que non seulement ils ne pouvaient entendre ce qu'on leur commandait, mais aussi il semblait qu'ils eussent mis en oubli et leur capitaine, et la bataille, et le serment qu'ils y avaient fait. Et moi, pour les retirer d'un tel erreur, n'ai point mis au

[1] P. 70.
[2] P. 75.
[3] P. 113.
[4] P. 114, 115.
[5] P. 82.

vent une étrangère enseigne, mais celui tien noble étendard qu'il nous est nécessaire de suivre, si nous voulons être enroulés au nombre de ton peuple. En cet endroit, ceux qui devaient retenir lesdits soudars en leur ordre, et qui les avaient tirés en erreur, ont mis les mains sur moi : et pource que constamment je persistais, ils m'ont résisté avec grande violence. Et a-t-on commencé grièvement à se mutiner : tant que le combat s'est enflammé jusques à rompre l'union. Mais de quel côté que soit la faute et coulpe; c'est maintenant à toi, Seigneur, de le dire et prononcer. De ma part, j'ai toujours montré en paroles et en faits quel désir j'avais à union et concorde : toutefois j'entendais celle union de l'Eglise qui prend son commencement en toi et finit en toi même [1].

Quel que soit le jugement historique que l'on puisse porter sur son œuvre, il est clair que Calvin n'a pas estimé qu'il se séparait de l'Eglise et encore moins pensé qu'il prêtait la main à la fondation d'une Eglise nouvelle. « Il y a bien grande différence, dit-il encore, entre se départir et abandonner l'Eglise, et se travailler à corriger les vices dont l'Eglise même est souillée et contaminée » [2]. La cause me semble donc entendue pour ce qui concerne Calvin, et on pourrait facilement en dire autant des autres Réformateurs. Ils repoussent énergiquement le reproche de s'être séparés de l'Eglise et nous devons leur en donner acte. Ce rappel n'est pas inutile si l'on considère ce qui se dit dans les milieux protestants, aujourd'hui, où même un homme comme M. Marc Boegner écrit : « Si les Réformateurs du XVIe siècle se sont vus dans l'obligation de rompre avec l'Eglise romaine ou d'accepter qu'elle les excommunie... » [3]. Nous ne savons pas grand'chose sur l'excommunication de Calvin, mais lorsque Luther brûle la bulle « Exsurge Domine » qui le menaçait d'excommunication, il ne fit pas un geste acceptant ce qui y était contenu, mais déclara au contraire cette excommunication nulle et non avenue.

Dans sa *Confession de la foi chrétienne*, Théodore de Bèze, en 1561, donne un son de cloche identique. Selon lui :

Comme il n'y a qu'un Dieu, une foi, un seul moyenneur de Dieu et des hommes, Jésus Christ, chef unique de son Eglise, aussi ne peut-il y avoir qu'une Eglise... Voilà pourquoi il faut confesser une Eglise catholique, c'est-à-dire universelle ou éparse de tous côtés du monde [4].

L'un des principaux différends que nous ayons avec nos adversaires, c'est que nous requérons que la police ecclésiastique soit rétablie selon la parole de Dieu *avec l'avis des*

[1] P. 135-137.

[2] P. 146. Dans cet ordre d'idées, Calvin (Com. sur Mat. 28. 20) va même jusqu'à écrire : « Le Christ donne la commission aux Apôtres (d'enseigner) avec ceste condition, qu'ils ne mettent point en avant leurs inventions, mais qu'ils dispensent purement et fidèlement ce qu'il leur a baillé de main en main, comme on dit. *Et pleust à Dieu que le Pape assujetist à ceste règle l'authorité et la puissance qu'il s'attribue : car aisément nous souffririons qu'il fust nommé successeur de sainct Pierre ou de sainct Paul, pourveu qu'il n'usurpast point une domination tyrannique sur les âmes.* » (C'est nous qui soulignons.)

[3] *Figaro* 11 I 50.

[4] P. 103, 104.

anciens Pères [1] qui nous ont laissé leurs canons pour témoins de la conduite qu'ils ont tenue de leur temps, sauf toutefois à régler le tout selon la parole de Dieu [2]... tant s'en faut que nous aimions confusion et que *nous méprisions les conciles légitimes* et les canons anciens, comme aucuns ne cessent de crier contre nous [3]...

Il y a donc, chez Théodore de Bèze, non seulement l'idée que l'Eglise continue, à travers la Réforme, mais encore le désir que cette continuité s'atteste visiblement par le maintien du trésor traditionnel de l'Eglise conforme à la parole de Dieu, tel que les Pères l'ont transmis. Quoi qu'on en puisse dire, les Réformateurs ne nient pas l'autorité de la tradition en subordonnant cette dernière à la parole de Dieu.

Théodore de Bèze va même très loin. Il oppose l'Eglise catholique, dont il se réclame, à l'Eglise de Rome qu'il qualifie avec rudesse :

Pourquoi, ne nous accorde-t-on... que les abominations de cette grande paillarde de Rome soient révoquées en doute et redarguées devant l'Eglise catholique sous juges compétents ? [4]... C'est à fausses enseignes que la synagogue papale... s'attribue le nom d'Eglise catholique [5].

Dans sa table des matières, Bèze indique la « Comparaison de la doctrine de la papauté avec celle de l'Eglise catholique » (7e point).

Pourtant, comme Calvin, Bèze pense que « le Seigneur voulant par une grâce singulière conserver le résidu de son Eglise au milieu de la papauté, n'a point permis que la puissance de Satan vint jusques à pouvoir y abolir le baptême... » [6]. L'Eglise de Rome est encore une Eglise, disons plutôt elle est encore un peu « l'Eglise », c'est pourquoi Théodore de Bèze va au colloque de Poissy, cette même année 1561 où, malgré tout, la discussion n'a lieu que parce que l'on se sent, dans la Chrétienté, encore sous un même toit, si l'on me permet cette expression. A Poissy, les évangéliques auront beau être admis comme des parents pauvres, il n'empêche qu'on les considère — et qu'ils se considèrent — encore comme de la maison. Un peu plus tard, en 1566, nous voyons que Bèze, dans sa lettre à Alamani, fait état de l'ordination de Zwingli comme prêtre (avant la Réforme) pour attester son droit à prêcher l'évangile; de même, il fait état du titre de docteur en

[1] Cf. les nombreux passages de la *Confession de la foi chrétienne* où Bèze invoque le témoignage des Pères.

Calvin disait encore, dans le même sens : « Nous ne voulons pas mettre ces saints personnages au rang de l'Antichrist les faisant adversaires et ennemis de Jésus, duquel ils ont été bons serviteurs. En somme, nous leur faisons tel honneur qui leur peut appartenir selon Dieu, nous servant d'eux et de leur ministère pour chercher la vérité de Dieu afin que, l'ayant trouvée, nous l'écoutions avec eux et observions en toute humilité et révérence, réservant cet honneur au seul Seigneur qu'il n'y ait que sa bouche ouverte en l'église pour parler en autorité et que toute oreille soit prête à l'écouter et toute âme à lui obéir. » (A. Piaget : *Les actes de la Dispute de Lausanne* 1536. Neuchâtel 1928, p. 225.) Cf. d'autres citations de Calvin p. 225-230 et de Viret p. 41, du même volume, sur les Pères.

[2] P. 106.

[3] P. 107. (C'est nous qui soulignons.)

[4] P. 127.

[5] P. 264.

[6] P. 229.

théologie de Luther (conféré avant l'affichage des thèses) pour accréditer son enseignement [1].

A ce sujet, remarquons qu'au XVIe siècle, on ne réordonnait (ou reconsacrait) pas les prêtres qui adhéraient à la Réforme, tout au plus leur faisait-on subir un interrogatoire pour voir quelle était leur position théologique [2].

Plus d'un siècle après Bèze, Bénédict Pictet (1665-1724), célèbre théologien genevois, écrit sa *Théologie chrétienne* en 1699. Cet ouvrage nous montre où en était le problème de l'Eglise à la fin du XVIIe siècle.

La position de Pictet, pour n'être plus tout à fait celle de Calvin ou de Théodore de Bèze, n'en diffère pourtant pas sur les points fondamentaux. S'il admet la réordination des prêtres romains qui passent à la Réforme, il prend acte du fait que ce n'est pas le cas dans l'Eglise anglicane et que dans l'« Histoire ancienne », les deux coutumes s'observent [3].

Il admet une séparation d'avec l'Eglise romaine, mais dans un certain sens seulement :

> Toute séparation n'est pas un schisme quoique tout schisme soit une séparation [4]. Lorsque les premiers Chrétiens se retirèrent de l'Eglise judaïque après qu'elle se fut affermie dans son incrédulité, ils ne firent point de schisme, tout comme les Chrétiens qui se sont séparés des Valentiniens, Marcionites, etc... Il paraît donc qu'il y a des cas où il est permis de se séparer d'une Eglise, et c'est une chose inconcevable que l'auteur des préjugés légitimes contre les Calvinistes (Pierre Nicole)... dise que quand même l'Eglise romaine serait idolâtre et hérétique, les Calvinistes n'étaient pas en droit de s'en séparer pour dresser d'autres assemblées et un autre ministère [5]... Quand donc nous nous séparons d'une telle Eglise, nous ne commettons point de schisme, au contraire, nous gardons l'unité de l'Eglise, car ce qui conserve l'essence de l'Eglise conserve aussi son unité, or il est constant que la vérité de la foi, la pureté du culte divin, la soumission à Christ comme à son chef unique, constituent l'être de l'Eglise; il est donc constant que conserver ces choses, c'est garder l'unité de l'Eglise [6].

Si Pictet adopte le point de vue que nous venons d'indiquer, c'est qu'il assigne à l'Eglise de Rome, maintenant, un caractère « dénominationnel » avant la lettre. Il lui reproche cette étiquette de « romaine » qu'elle s'applique à elle-même, et par là lui reproche de faire dépendre la catholicité de l'Eglise de son lien avec la communauté de Rome. On peut penser dans ces conditions que Pictet ne refuserait pas de considérer cette communauté comme une Eglise locale parmi d'autres, c'est-à-dire que nous avons là une conception de l'Eglise qui est celle de Calvin pour l'essentiel.

[1] Communic. de M. H. Meylan à l'assemb. gén. du Musée Hist. de la Réf. à Genève le 24 XI 50.

[2] Cf. A. Piaget, *op. cit.* p. 191 *passim.* Un auditeur de ce travail (donné à la Société d'histoire et d'archéologie de Genève) me faisait également remarquer que les lieux de culte, à Genève, portaient encore leurs noms d'avant la Réforme : St-Pierre, St-Gervais, St-Germain, la Madeleine ! St-Pierre est même encore appelé la « cathédrale ». On remarque ce même phénomène ailleurs.

[3] P. 410.

[4] Pictet donne cette définition du schisme : « Toute séparation injuste d'une vraie Eglise. »

[5] P. 326.

[6] P. 327.

La séparation d'avec l'Eglise romaine n'empêchera donc pas que l'on soit catholique puisque l'on est soi-même l'Eglise, reconnaissable à la prédication, aux sacrements, et au ministère qui y est établi (donc à des caractères locaux), l'hérésie de Rome étant précisément de lier le caractère catholique au caractère romain *pour ceux qui ne sont pas à Rome.*

En attendant, Pictet qui, comme Bèze, revendique le mot « catholique » comme sien, parle de la continuité de l'Eglise à travers la Réforme du XVIe siècle :

On objecte aux Protestants (on trouve ce mot chez Pictet, mais non les mots protestant*isme* ou *église* protestante) que de leurs principes, il s'ensuit que Dieu a rejeté son Eglise. Non, Dieu n'a point rejeté son peuple car il y a un résidu selon l'élection de grâce; et sur cela, nous alléguons avec cet apôtre (Paul) ce qui arriva à l'ancien Israël du temps d'Elie [1].

Il y a donc continuité du XVe au XVIe et au XVIIe siècle.

Leur Eglise (des Réformateurs) était la même que celle des apôtres, mais il lui avaient seulement donné un extérieur différent de celui qu'elle avait avant leur réformation [2].

Donc dans l'ensemble, la position de Pictet est celle des Réformateurs. Le mot « catholique » n'est pas encore l'apanage des seuls chrétiens en communion avec Rome et lorsqu'on discute entre chrétiens séparés, on se sent toujours sous le même toit, pour reprendre l'expression employée plus haut. Que ce soit Grotius qui défende la foi « catholique » contre Socin, que Bossuet et Leibniz correspondent, c'est toujours la même chose. Dans le domaine politique même, les traités de Westphalie (1648) qui consacrent le principe *cujus regio ejus religio*, ont une base théologique, celle en vertu de laquelle il est impensable que, sur un même territoire, il y ait deux ou plusieurs Eglises. En leur genre, ces traités sont un témoignage rendu à l'unité — ou à l'unicité — de l'Eglise chrétienne, catholique et apostolique.

Avant d'en arriver au XIXe siècle [3], époque où nous voyons des Eglises protestantes se constituer sans que leurs fondateurs semblent s'être posé beaucoup de questions sur la légitimité de leur entreprise, il faut encore,

[1] P. 338.
[2] P. 413.
[3] Dans son livre sur *L'Eglise et ses fonctions d'après J. F. Ostervald*, Neuchâtel 1947, J. J. VON ALLMEN fait remarquer qu'Ostervald, pour légitimer l'ordination donnée par l'Eglise réformée, soutient que la vocation externe n'est nécessaire que dans une Eglise constituée : « *non item in Ecclesia collapsa aut nondum constituta* ». C'est donc dire implicitement, poursuit v. Allmen, que l'Eglise romaine est une *Ecclesia collapsa*, et qu'il fut un temps, au XVIe s. où l'Eglise réformée était *nondum constituta*. C'est donc reconnaître que l'Eglise réformée est une *autre* Eglise que celle de Rome, une Eglise nouvelle (p. 111). L'indication est quand même un peu vague si l'on compare cette assertion avec ce que dit Ostervald dans son Catéchisme. Il y semble d'accord avec Pictet bien que lorsqu'il y parle d'Eglises particulières, il soit difficile de savoir s'il entend des communautés locales ou des dénominations.

pour indiquer un aspect important du problème, revenir sur ce qui s'est passé au XVIe siècle.

Comme chacun sait, les Réformateurs ont livré leur bataille sur deux fronts : le front romain et le front anabaptiste. Chose curieuse, ce combat sur deux fronts était centré, dans l'un et l'autre cas, sur l'un des sacrements de l'Eglise : la lutte avec le romanisme était livrée en grande partie à propos de la sainte Cène ou eucharistie, et la lutte avec l'anabaptisme autour du baptême.

Or la sainte Cène, sacrement de l'autel pour la communauté romaine, est, pour les uns comme pour les autres, le centre même de la vie de l'Eglise. La sainte Cène est le sacrement du « centre », si je puis dire : on la prend plusieurs fois au cours de son existence car elle est une nourriture pour la foi. Une dispute à propos de la Cène (les Réformateurs se sont aussi disputés entre eux à ce sujet) est une dipute à propos de la vie même de l'Eglise et de son aménagement. On ne discute pas, entre papistes et évangéliques, sur sa nécessité, mais bien sur sa signification. Dès lors, la dispute à propos de la Cène est bien — quel que puisse être le désaccord au XVIe siècle — dispute « sous un même toit ».

Le baptême est un sacrement tout différent. Si la Cène est le sacrement du « centre », il est le sacrement de la périphérie, de la « frontière », celui par lequel est attestée l'entrée dans l'Eglise. C'est pourquoi on ne l'administre qu'*une* fois dans la vie, au contraire de la Cène. Un baptisé l'est pour toujours. Sur ce point, romains et évangéliques ne se sont pas disputés. Calvin et Bèze reconnaissent même à l'Eglise de Rome son caractère d'Eglise à propos du baptême. La formule baptismale est la même dans les deux communions et lorsqu'il y a passage de l'une à l'autre, on ne rebaptise pas le nouveau venu. Qui dit baptême « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » dit, pour les uns comme pour les autres, un sacrement de l'Eglise universelle. Dans les deux communions, on baptise les enfants et, au XVIe siècle, les ordonnances ecclésiastiques des diverses villes où la Réforme s'établit ne font que renforcer, à cet égard, les dispositions de l'ancienne Eglise.

C'est ici qu'apparaissent des gens dont la position est tout autre : les *anabaptistes*. Les anabaptistes qui furent l'objet d'attaques extrêmement vives des Réformateurs, non seulement prétendaient que le baptême devait être administré aux seuls adultes, mais qu'il était même loisible, voire nécessaire, de rebaptiser ceux qui faisaient profession de la foi chrétienne, leur baptême au temps de l'enfance étant tenu pour nul et non avenu.

L'attitude prise par les Réformateurs vis-à-vis des anabaptistes montre que la question qu'ils soulevaient était d'une extrême gravité. Pour en bien comprendre l'enjeu, reportons-nous à Zurich, l'un des premiers endroits où l'anabaptisme apparaît.

Après avoir laissé les anabaptistes agir pendant un certain temps, pensant que c'était là des gens qui, se réclamant de la Bible, poursuivaient aussi la réforme de l'Eglise, on s'aperçut du danger qu'ils représentaient. Zwingli le décrit en ces termes, en 1525 :

Ceux qui ont soulevé la querelle du baptême parmi nous nous ont auparavant souvent exhortés à dresser une nouvelle Eglise... qui serait sans péché. Comme nous constations l'accroissement journalier de (dû à) la Parole, nous n'avons voulu consentir à aucune séparation. Ils se sont alors tellement singularisés que l'honorable Conseil a dû ouvrir l'œil. Dans ces conditions, ils ont mis en avant le baptême des enfants. Nous avons tous été étonnés de leur emportement sur ce sujet. En fin de compte, nous remarquâmes le marchandage selon lequel si (le débat sur) le baptême des enfants était rejeté, il leur convenait de se rebaptiser et, avec le rebaptême, d'assembler leur église [1].

Deux ans plus tard, évoquant ce temps, Zwingli écrit encore :

Nous commençons à comprendre pourquoi ils assemblaient une nouvelle Eglise et combattaient si vivement le baptême des enfants. Nous avertissons donc l'Eglise : une pareille chose n'est pas justifiable, même si elle découle d'une bonne intention ou d'une bonne inspiration. Et voici pourquoi : ils avaient tenté de diviser l'Eglise, ce qui confine à l'hypocrisie, tout comme la superstition des moines. Secondement : alors qu'on laissait à l'Eglise la liberté entière de juger sur la doctrine, ils ont commencé à rebaptiser sans aucune entente préalable; en effet, au sujet de toute la dispute sur le baptême des enfants, ils n'avaient rien dit du rebaptême... Il appert donc que ce rebaptême est le propre d'hommes séditieux... [2].

On comprend, d'après ces deux citations, la position de Zwingli qui sera, plus tard, celle des autres Réformateurs : le rebaptême est le signe qu'une *nouvelle* Eglise se fonde. Or fonder une nouvelle Eglise est, pour les Réformateurs, tout aussi impossible que de baptiser une seconde fois un homme qui l'a déjà été. Aussi bien qu'il n'y a qu'une foi, il n'y a qu'un seul baptême, dans ce sens aussi. Si l'anabaptisme est une hérésie pour les Réformateurs, c'est, entre autres, parce que l'idée qu'une nouvelle Eglise pourrait se fonder est une hérésie. Les Réformateurs se distancent nettement des anabaptistes à ce sujet.

L'histoire des anabaptistes à Zurich va encore nous instruire : après que, le 17 janvier 1525, le Conseil de Zurich, pour mettre fin à la controverse, décida que tous les enfants non baptisés devraient être apportés au baptême dans les huit jours, les anabaptistes Manz, Grebel, Blaurock et d'autres, au nombre de quinze, se rebaptisèrent chez l'un d'entre eux, puis célébrèrent un service d'actions de grâces au cours duquel ils rompirent le pain et burent la coupe. L'Eglise nouvellement fondée affirmait son existence en célébrant la Cène. M. Georges Rousseau dit à ce propos :

A ce moment, l'Eglise de la Réforme n'existait pas encore à Zurich. La messe fut encore célébrée dans cette ville jusqu'en avril 1525. Si dissidence il y avait, c'était d'avec une « chrétienté » traditionnelle... [3].

[1] *Vom Touf, vom widertouf und vom kindertouf, Zwingli's Werke* 1830, t. II-1, p. 2317.

[2] *In catabaptistarum strophas elenchus. Zwingli's Werke* 1830, t. III, p. 363, 364.

[3] *Foi et Vie*, sept.-oct. 1950, p. 427. Il semble que le jugement de M. David Lerch : « La dispute avec l'anabaptisme inspiré de Grebel est à considérer comme une affaire intérieure à la Réformation » (*Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, janv. 51, p. 4/2) soit à revoir sur ce point. Zwingli n'avait-il pas dit en parlant des anabaptistes : « L'hypocrisie du pape romain a été mise à jour, maintenant nous avons affaire à l'hypocrisie elle-même... Ils se sont éloignés de nous... *Ils n'étaient pas des nôtres.* » (*In catabaptistarum*, p. 365.) (C'est nous qui soulignons, l'intérêt ici n'étant pas de savoir si Zwingli a raison, mais bien *ce que le réformateur pensait.*) Cf. encore à ce sujet l'important article de Leonhard von MURALT : *Zum Problem : Reformation und Täufertum.* Zwingliana 1934, n° 2.

Le jugement de M. Rousseau est d'autant plus curieux qu'on s'accorde généralement à dater la Réforme à Zurich de la Dispute de janvier 1523. Il n'en reste pas moins que selon lui, la rupture d'avec l'Eglise où Zwingli prêchait se confond avec la rupture d'avec la chrétienté traditionnelle.

Il y a tout de même là de quoi faire réfléchir ceux qui prétendraient que les Réformateurs — ici Zwingli — ont fondé ou *voulu* fonder une Eglise nouvelle [1] !

Remarquons plutôt qu'au XVIe siècle, le baptême des enfants est lié à l'idée d'une Eglise qui continue, tandis que le rebaptême est lié à l'idée d'une Eglise qui se fonde, c'est-à-dire d'une *nouvelle* Eglise.

Les anabaptistes ne furent pas sans exercer de l'influence sur deux Réformateurs : Capiton et Bucer, de Strasbourg. Ce dernier, voyant les difficultés avec lesquelles la discipline ecclésiastique s'établissait, entrevit un nouveau moyen : il rédigea un mémoire à l'adresse du magistrat où il préconisait la constitution, au sein de l'Eglise, de petites communautés dont les membres s'imposeraient volontairement pour règle de s'y conformer. C'était l'*ecclesiola in Ecclesia*. Au sein de la grande Eglise se trouverait la petite Eglise reconnaissable à la piété de ses membres [2].

Il n'est pas difficile de déceler l'influence anabaptiste dans ce projet. Il fut rejeté par le magistrat, en fait, et Calvin qui prit tant de choses à l'ecclésiologie de Bucer ne le retint pas. Par contre, lorsque Spener, lançant ses *Collegia pietatis* à la fin du XVIIe siècle, inaugura l'ère du piétisme, il republia le mémoire de Bucer pour en attester le bien-fondé.

Longtemps, ces *Collegia pietatis* se maintinrent dans le cadre de l'Eglise établie. Après Spener, le comte de Zinzendorf devint le grand homme du piétisme et, par lui, nous revenons à Genève où, au cours d'un de ses voyages, il fonda une petite communauté morave.

C'est par le contact de quelques étudiants en théologie avec cette communauté, au début du XIXe siècle, que naquit le « Réveil ». Le Réveil fut d'abord la constitution d'un petit cercle de piété : « Nous ne savions ce que c'était que dissidence, dit Bost, nous ne connaissions que le système morave » et Guers d'écrire : « nous n'en voulions pas d'autre » [3].

[1] Voici un jugement de Calvin sur l'anabaptisme : « S'il advient que le temple de Dieu soit infecté de beaucoup de souillures, nous n'(il ne faut pas que nous) entrions en un dégoût et chagrin qui nous fasse retirer d'icelui... Voilà dont les Cathares, Novatiens et Novatistes prirent jadis occasion de se séparer de la compagnie des fidèles. Et aujourd'hui, les anabaptistes renouvellent le même désordre pource qu'il ne leur semble point que ce soit une vraie Eglise en laquelle les vices soient tolérés... » (Com. sur le Ps. 51. 1.)

[2] Cf. G. ANRICH : *Ein Bedacht Bucers über die Einrichtung von « Christlichen Gemeinschaften ». Von Schubert Festschrift.* Leipzig 1929; W. BELLARDI : *Die Geschichte der « Christlichen Gemeinschaft » in Strassburg* (1546-1550). *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Bd. XVIII, 1934; J. COURVOISIER : *La notion d'Eglise chez Bucer.* Paris 1933.

[3] L. MAURY, *Le Réveil religieux*, 1892, t. II, p. 203.

Par suite des circonstances, cependant, parmi lesquelles il faut compter l'attitude intransigeante de la Compagnie des pasteurs, assez éloignée de la foi des Réformateurs, une nouvelle Eglise finit par se constituer en 1817, de caractère piétiste[1]. Cette Eglise, qui devait porter dans l'histoire le nom d'« Eglise du Bourg de Four », fut fondée en invoquant l'autorité de Bénédict Pictet, entre autres, dans ce qu'il avait dit des Réformateurs et de leur « séparation »[2], mais évidemment en laissant de côté tout l'arrière-plan, la base théologique sur laquelle le théologien du XVIIe siècle se fondait. Dans l'« Apologie de l'Eglise indépendante », les membres de cette Eglise justifiaient sa fondation en invoquant : 1) Les Réformateurs; 2) L'Ecriture qui commande de se séparer de ceux dont la doctrine et la vie sont contraires aux enseignements du Christ et de ses apôtres[3].

Nous observons alors ce phénomène curieux : Les gens du Réveil en *se séparant*, invoquent l'exemple des Réformateurs qui, eux, *se défendent énergiquement de s'être séparés*.

En attendant, le XIXe siècle est une époque où des Eglises protestantes se fondent. L'Eglise nationale de Genève se donne une constitution entièrement nouvelle en 1847 et l'Eglise libre de Genève se constitue en 1849, toutes deux comme des Eglises « à étiquette », comme des dénominations, comme des Eglises « protestantes » au sens que ce mot a de nos jours. Il ne semble pas que, soit en 1847, soit en 1849, les « fondateurs » de ces Eglises aient eu mauvaise conscience de ce qu'ils accomplissaient. Vinet, le plus grand homme de ce temps, écrit en pensant à la fondation de l'Eglise libre vaudoise :

> Puissions-nous tous arroser, au moins de nos sueurs, cette plante spirituelle que la puissance de Dieu a fait germer inopinément dans notre sol ! Puissions-nous comprendre toujours mieux ce qu'il y a de providentiel dans cette œuvre et ce qui la lie étroitement à l'œuvre de l'Eglise universelle ! Puissions-nous surtout nous humilier toujours davantage dans la pensée du saint honneur que nous a fait notre Maître en nous conviant à mettre la main *à la construction d'une maison de Dieu sur la terre*[4].

Cependant que le *Semeur*, auquel Vinet collaborait, proclamait dans son programme, indiquant bien une certaine rupture d'avec la Réformation : « Nous ne sommes ni de Rome, ni de Genève.[5] »

Les temps ont bien changé depuis la Réformation !

Y a-t-il eu fondation d'une Eglise protestante à Genève, au XVIe siècle ? A cette question que nous nous sommes efforcés de traiter d'une manière tant soit peu élargie, l'historien se doit, me semble-t-il, de donner la réponse suivante :

[1] MAURY, t. II, p. 210.
[2] Voir plus haut p. 78-79.
[3] MAURY, t. I, p. 84.
[4] C'est nous qui soulignons. VINET, *Lettres*, t. IV. 1949, p. 285.
[5] MAURY, t. I, p. 500.

La fondation d'Eglises protestantes à Genève ne remonte pas à l'époque de la Réformation, mais à une époque plus tardive, spécialement au XIXe siècle.

Cette fondation est le fruit de l'influence anabaptiste qui, transformée, déformée et peut-être « assagie » dans le mouvement piétiste du XVIIe siècle, a fini par prévaloir, pour donner naissance à ce qu'aujourd'hui on convient d'appeler le « protestantisme ». C'est à cette influence qu'on doit en grande partie de considérer que les Eglises protestantes sont sous un « autre toit » que celle de Rome.

Si l'autorité des Réformateurs a pu être invoquée à ce propos, c'est parce qu'on ne comprenait plus leur pensée ecclésiologique, et qu'on interprétait leur action dans un contexte tout autre que celui du XVIe siècle.

S'il y a donc eu réforme de l'Eglise catholique à Genève, au XVIe siècle, il n'y a pas eu, à cette époque, fondation d'une Eglise protestante.

JAQUES COURVOISIER

PETITE HISTOIRE DE LA ROBE PASTORALE ET DU RABAT

On connaît en général assez mal l'histoire du vêtement des pasteurs, de leurs robes, de leurs fraises ou rabats, de leurs chapeaux ou toques. Pour ce qui est de l'Eglise Réformée en France et des sources écrites, un court article, auquel nous avons souvent emprunté, a été publié en 1901 par Jacques Pannier [1]. En complétant cette documentation, il nous a semblé utile d'étendre l'étude aux Eglises de Suisse française, à celles du Refuge (particulièrement aux Eglises wallonnes) et à l'Eglise luthérienne de France, toutes ces Eglises étant unies par de nombreux liens, et il nous a paru indispensable d'avoir recours à de larges sources iconographiques, portraits de pasteurs, peints ou gravés, qu'il faudrait pouvoir étudier en plus grand nombre.

Tout commentaire relatif à un portrait ne s'appuie que sur des portraits qui sont indiscutablement ceux de pasteurs, précision qui n'est pas superflue car le vêtement pastoral ne se distinguait souvent à peu près pas de celui de certains laïcs : magistrats, syndics, professeurs, savants, portaient tous, au XVIIe siècle, un *rabat*, large pièce de toile unie et empesée. Jean Dollfus (1729-1800), dernier bourgmestre de la République de Mulhouse, portait encore un rabat identique au rabat pastoral.

Autre difficulté dans cet examen iconographique : la distinction n'est pas facile entre le vêtement que portaient les pasteurs pour la célébration du

[1] « Le costume des pasteurs ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français.* 1901, p. 512 à 522.

culte et celui de leur vie civile. Il est certain pour le XVIIe siècle, très probable pour le XVIIIe, que la différence entre le vêtement « liturgique » et le costume « de ville » n'existait pas avec la netteté d'aujourd'hui.

Etant presque tous anciens moines ou prêtres, les premiers prédicateurs de la Réforme continuent à porter leurs vêtements habituels, souvent une robe professorale, mais non la soutane noire qui ne pénétrera d'Italie en France qu'en 1583. Le costume des Réformateurs, connu par quelques portraits contemporains, fut vulgarisé par les recueils iconographiques si en vogue dans toute l'Europe protestante vers la fin du XVIe siècle et qui connurent un grand nombre d'éditions : vigoureuses gravures sur bois par Pierre Cruche pour le recueil de Théodore de Bèze, imprimé à Genève en 1580, et par Tobie Stimmer pour celui de Nicolas Reussner, imprimé à Strasbourg en 1587; gravures sur cuivre par Théodore de Bry pour le recueil de Jean-Jacques Boissard, publié à Francfort en 1597, et par Henri Hondius pour celui de Jacques Verheiden, publié à La Haye en 1599.

Guillaume Farel, vêtu d'un grand manteau, portait un mince col blanc et était coiffé d'un grand bonnet [1]. Dans son inventaire après décès (1565) figurent une robe et son « gaudichon » (capuchon ?) estimée 28 livres [2].

Jean Calvin à Genève, Augustin Marlorat à Rouen, Pierre Martyr et Henri Bullinger à Zurich, Wolfgang Musculus à Berne, Simon Sulzer à Bâle, ont une robe ample, bordée de fourrure et ressemblant à un manteau. Calvin et Pierre Martyr portent un mince col blanc; Sulzer, Pierre Viret à Lausanne, Jean Haller et Abraham Musculus à Berne, un petit col blanc froncé. Comme coiffure, Calvin, Viret et Marlorat ont un petit bonnet plat; Pierre Martyr et Bullinger, un grand bonnet. A une époque un peu plus tardive, Théodore de Bèze aura un chapeau à grands bords et portera une petite fraise, Lambert Daneau une calotte et une petite fraise.

Dans la célèbre suite d'estampes de Tortorel et Perrissin, celle qui représente le Colloque de Poissy (1561) montre de dos douze pasteurs, debout, en longues robes sans ceinture, les plis tombant droit en dessous d'un grand empiècement et non en fronces partant du col comme sur les robes pastorales réformées d'aujourd'hui; les manches sont bouffantes et paraissent boutonnées au poignet.

Sur une gravure figurant l'intérieur du temple « nommé Paradis » à Lyon en 1564 [3], le pasteur en chaire porte la robe noire avec col rabattu blanc, poignets blancs, et est coiffé d'un chapeau de feutre noir à grands bords.

Dans la Discipline des Eglises Réformées de France, le Synode de Paris (1565) fit introduire [4] « Les Ministres exhorteront leurs peuples à garder modestie ès accoutrements, *eux-mêmes en cet endroit et tous autres se donnant en bon exemple, s'abstenant de toute braveté en leurs habits*, de leurs femmes, et de leurs enfants. » Le Synode de Charenton (1623) « enjoint aux Consistoires de lire le règlement fait sur la modestie des habits des Pasteurs et de leur famille. Enjoint de plus aux Colloques et Synodes de tenir la main à ce que ladite lecture se fasse annuellement ».

Il est probable que pendant les guerres de religion, des pasteurs adoptèrent souvent un costume civil ou militaire plutôt qu'ecclésiastique; surtout

[1] Portrait de la Bibliothèque de la Ville de Neuchâtel.
[2] PANNIER, p. 513.
[3] Musée de la Réformation, Genève.
[4] Chapitre I, article XX.

lorsqu'ils étaient gentilshommes, ils se permirent des fantaisies de toilette que, parfois, ils conservèrent. A en croire Florimond de Raemond, Antoine de La Faye, pasteur de l'Eglise de Paris, n'allait chez la sœur de Henri IV, Catherine de Bourbon, dont il était aumônier, que « l'épée au côté, quelquefois en manteau bleu ou violet, avec pourpoint et chausses de chamois jaune ». En 1599, à l'Ile-Bouchard, en Touraine, le pasteur M. de Contoudière prêche avec « un habit couleur de zinzolin (violet rougeâtre), ayant l'épée et le poignard » [1].

L'Edit de Nantes, quoique ne renfermant aucun article sur le sujet, entraînait, comme conséquence naturelle à l'autorisation de célébrer le culte public, la permission pour les pasteurs de revêtir un costume ecclésiastique. Un manuscrit de Sébastien Chambray fait la remarque, sous l'année 1599, qu'à Alençon « les ministres commencèrent à porter la robe longue en faisant le prêche » [2]. Ce fut sans doute le cas en beaucoup de lieux où l'on ne l'avait jamais fait avant l'Edit, ou bien où l'on avait cessé de le faire pendant les troubles.

Bien des pasteurs portèrent dès lors, même en ville, une sorte de soutane et pouvaient être confondus avec les prêtres romains. En 1621, après l'émeute qui mit le feu au premier temple de Charenton, le procès-verbal du lieutenant civil de Paris révèle qu'avec beaucoup de protestants blessés comparaît « un prestre chanoine accompagné d'un autre homme d'Eglise, tous deux revestus de soutanes et longs manteaux, qui auraient dit avoir esté attaquez par quelques canailles qui les prenoient pour ministres » [3].

« Dans plusieurs lieux où les Réformés étaient en grand nombre, les Ministres portaient en public une soutane et une robe à manches. Ils ne la quittaient que dans leurs maisons, et ne paraissaient devant le monde, en visites, dans les rues, dans les promenades, en toutes occasions, que sous cet habit » [4]. Ces soutanes, « en étamine noire fine », valaient 30 sols, selon l'inventaire après décès du pasteur Péju, mort à Mer en 1651, qui avait aussi « une robe longue de serge noire, valant 100 sols » [5]. Vers le milieu du XVIIe siècle, les pasteurs siégeaient tous au Synode en robe, avec le rabat, ainsi qu'il apparaît sur la gravure qui ornera le frontispice des recueils d'Actes des Synodes nationaux publiés plus tard [6].

Les catholiques se plaignirent de ce que les pasteurs avaient un vêtement soulignant leur caractère ecclésiastique et les rendant à l'extérieur semblables à leur clergé. Le 30 juin 1664 intervint un arrêt du Conseil d'Etat : « Sur ce qui a été remontré au Roy étant en son Conseil, qu'encore qu'il n'appartienne qu'aux Ecclésiastiques et Officiers de Justice, de porter des Soutanes et Robes à manches, à cause de leur Profession et de leur Caractère : Néanmoins depuis quelque temps les Ministres de la R.P.R. ont affecté d'avoir le même habillement, et de paraître en cet état, tant dans les lieux de leur résidence,

[1] FLORIMOND DE RAEMOND : *Histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie en ce siècle.* Livre VIII, p. 254, 255.

[2] *Bull. Soc. Hist. Prot.* 1859, p. 69.

[3] PANNIER, p. 515. A noter qu'en Angleterre, depuis 1603, un canon obligeait les clergymen anglicans à porter dans la rue la soutane, et en interdisait le port aux prêtres romains.

[4] *Histoire de l'Edit de Nantes,* par ELIE BENOIT, Delft 1695, Tome III, p. 628.

[5] *Mer, son Eglise réformée,* par PAUL DE FÉLICE. Paris 1885, p. 108.

[6] Par Quick, à Londres, en 1692. Par Aymon, à La Haye, en 1710; gravure de G. Schouten.

que partout ailleurs, dont ayant été porté plusieurs plaintes à Sa Majesté, Elle aurait estimé à propos d'y pourvoir, afin que dans son Royaume il soit fait distinction d'entre lesdits Ecclésiastiques et Officiers de Justice, d'avec lesdits Ministres de ladite R.P.R. Le Roy étant en son Conseil, a fait et fait très expresses inhibitions et défenses à tous Ministres de la R.P.R. de porter dorénavant Soutanes et Robes à manches et paraître en Habits longs, ailleurs que dans les Temples seulement desdits de la R.P.R. à peine pour la première fois de trois cents livres d'amende, au profit de l'Hôpital du lieu où la contravention sera faite; pour la seconde, de punition plus grande s'il y échoit. Enjoint Sa Majesté à ses Gouverneurs, Lieutenants généraux de ses Provinces, Gouvernements particuliers des Villes, Officiers de Justice, Maires, Echevins, Consuls, Prévôts et tous autres qu'il appartiendra, de tenir la main à l'exécution et observation du présent Arrêt, qui sera lu, publié, affiché partout où il appartiendra, afin que personne n'en prétende cause d'ignorance. Fait au Conseil d'Etat du Roy, Sa Majesté y étant, tenu à Fontainebleau le 30 Juin 1664. Signé, Phelypeaux. »

En vain les réformés protestèrent. « On eut beau représenter que presque tous les Ministres étaient Gradués, qu'ils avaient pris des Licences en achevant leurs études, qu'ils étaient au moins Maîtres ès arts, ce qui donnait le droit d'habit long; il fallut obéir, et jamais on ne put faire révoquer ce règlement [1]. » Le 2 avril 1666 il est confirmé par une Déclaration du Roi réglant les choses que doivent observer ceux de la R.P.R. « IX. Que lesdits Ministres ne pourront porter robes ou soutanes, ni paraître en habit long ailleurs que dans les Temples. » La Déclaration du Roi du 1er février 1669 revient à la charge (article VIII), de même en 1671 l'arrêt touchant le temple de Grenoble (article IV) [2]. Jacques Fontaine, pasteur à Royan, (qui mourra en 1666), avait continué à porter la robe. « Traduit pour ce fait devant le gouverneur, il obtint de conserver sa robe grâce à l'intervention de Madame la Gouvernante [3]. » Le 10 février 1683, Jean Viguier, pasteur de Réalmont (Tarn), étant sur la sellette au Parlement de Toulouse, en la Grand'Chambre, est injustement accusé d'avoir, deux ans auparavant, porté la robe depuis son presbytère jusqu'à son église [4].

Aux approches de la Révocation, les pasteurs, contraints de se soumettre, ne portaient plus de costume distinctif hors de leur église. Le docteur Jean de Rostagny, décrivant ironiquement le culte auquel il assiste à Charenton en 1684, dit du vêtement du pasteur en chaire :

Cette robe à petit collet
Avec une si longue manche.

Mais, parlant de son anonymat à l'extérieur, il continue :

Hors de là, cherchant parmi vous,
J'aurois peine à le reconnaître,
Car on ne sçait qui, de vous tous,
A l'habit, est valet ou maître [5].

[1] Elie Benoit, ouvrage cité, p. 628.
[2] *Idem*, pages 34 et 71 du *Recueil d'édits et déclarations* donné en appendice.
[3] Pannier, p. 518.
[4] *Bull. Soc. Hist. Prot.* 1854, p. 60.
[5] *Instruction de la fille de Calvin, démasquée à Messieurs de la religion prétendue réformée.* Paris 1684.

Quel genre de col ou de rabat portèrent au XVIIe siècle les pasteurs de l'Eglise Réformée de France ? D'après les portraits, on distingue trois étapes: le col ouvert, le col fermé, puis le rabat.

D'abord, jusque vers le milieu du siècle, les pasteurs avaient un grand col blanc aux bords s'écartant sur le devant. François de Lobéran de Montigny, pasteur de l'Eglise de Paris, portait déjà vers 1583 sur son pourpoint ce grand col que l'on retrouve en 1607 sur l'ample robe de Daniel Chamier [1], en 1608 sur Pierre Du Moulin, de Charenton [2], vers 1620 sur Samuel Durand, de Charenton [3], en 1639 sur l'ample robe de Paul Ferry, pasteur à Metz, en 1647 sur celle d'André Rivet [4] et peu après sur Michel Le Faucheur, de Charenton [5].

Vers 1650 la forme de ce grand col blanc s'est modifiée; ses bords, qui se sont rapprochés et fermés sur le devant, lui donnent l'apparence d'un rabat. Il en est ainsi sur le portrait de Charles Drelincourt, de Charenton [6], sur celui d'Edme Aubertin, de Charenton [7], de David Blondel [8], de Jean Mestrezat, de Charenton [9], de Samuel Bochart, pasteur à Rouen [10], de Jean Daillé, de Charenton [11], d'Alexandre Morus [12].

Enfin, aux approches de la Révocation, sur la robe noire aux manches très amples, ce grand col fermé est devenu tout à fait le large rabat blanc aux deux bandes rapprochées, formant une seule pièce de toile fine empesée. C'est ce rabat que porte, peu avant son exil, Jean Claude, de Charenton [13], et que l'on voit sur les portraits gravés de Jacques Basnage, pasteur à Rouen puis à La Haye [14] et de Pierre Du Bosc, pasteur à Caen, émigré à Rotterdam [15]. C'est ce même rabat, parfois plus petit comme chez Pierre Jurieu [16], que porteront les pasteurs des Eglises du Refuge : Jean Musculus à Copenhague [17],

[1] Pasteur à Montélimar, puis professeur de théologie à Montauban.

[2] Portrait gravé en 1608 par Thomas de Leu; mais sur un portrait gravé en 1620 par Michel Lasne, il porte la fraise.

[3] Portrait gravé par Michel Lasne.

[4] Portrait peint par Pierre Dubordieu à Leyde, où Rivet fut professeur de théologie; gravé par L. Suyder.

[5] Il est mort en 1657. D'après un portrait inconnu, une gravure exécutée longtemps après fut éditée vers 1714, avec beaucoup d'autres portraits gravés de théologiens réformés, par Etienne Desrochers, graveur et éditeur d'estampes à Paris.

[6] Bureaux de l'Eglise Réformée de France, 47 rue de Clichy, Paris.

[7] Gravure anonyme, un peu postérieure à sa mort (1652). Coll. P. Romane-Musculus.

[8] Pasteur à Houdan, mort à Amsterdam en 1655. Son portrait, gravé longtemps après, fut édité par E. Desrochers.

[9] Mort en 1657; portrait gravé longtemps après et édité par E. Desrochers.

[10] Mort en 1667. Il porte une robe très ample. Portrait gravé, édité par Desrochers.

[11] Mort en 1670; portrait gravé ultérieurement, par P. Dupin, d'après un portrait peint par Wallerand Vaillant,

[12] Mort à Paris en 1670; portrait gravé édité par Desrochers. Il porte une robe très ample.

[13] Portrait gravé d'après J. Lorent, par Paul van Somer.

[14] Portrait gravé en 1714 par Desrochers.

[15] Portrait peint en Hollande par Nicolas Chevalier et gravé par G. F. Schmidt. Un autre portrait fut édité par Desrochers.

[16] Mort en 1713; portrait gravé postérieur, édité par Desrochers.

[17] Pasteur, avec Philippe Mesnard, de l'Eglise Réformée qui était mixte, française et allemande. Portrait gravé en 1689 à Copenhague par Hub. Schaten, d'après un tableau de Jacques Coningh.

Jean Lenfant à Berlin [1], Jacques Saurin à La Haye [2]. Seul, Jacques Le Clerc, pasteur à Amsterdam, porte, au lieu d'un rabat, un simple foulard blanc noué sur sa robe [3].

Après les cols ou rabats, il faut aussi tracer l'évolution des coiffures des pasteurs français au XVIIe siècle. Ils se découvraient pour la prière, la lecture du Décalogue, le chant des psaumes, la célébration des sacrements, les mariages et la consécration, mais, après avoir lu leur texte, gardaient leur chapeau pendant la prédication. Quand ils quittaient le chapeau, ils le suspendaient dans la chaire à un grand clou.

Une miniature à l'aquarelle, exécutée en mai 1648, montre l'intérieur du temple de Charenton pendant un culte; le prédicateur a sur la tête un chapeau à coiffe haute et à grands bords [4]. Un maladroit dessin à la plume montre, le 4 mai 1654, l'imposition des mains par le pasteur Paul Ferry, de Metz, à Pierre Philippe, pasteur de Bischwiller; tous sont en robes longues, avec col blanc sans rabat, et le chapeau à grands bords du pasteur officiant est suspendu derrière lui à la chaire [5]. Vers le milieu du siècle, selon les portraits gravés, beaucoup de pasteurs commencent à porter simplement une petite calotte : André Rivet (1647), David Blondel (avant 1655), Michel Le Faucheur et Jean Mestrezat (avant 1657), Samuel Bochart (avant 1667), Jean Daillé et Alexandre Morus (avant 1670). A Rotterdam, Pierre Jurieu portera aussi la calotte. D'autre part certains pasteurs se parent de la haute perruque. Cependant il semble qu'aux approches de la Révocation les ministres de Charenton portaient encore le chapeau pour prêcher, car Jean Claude enfonçait le sien des deux côtés [6] et en 1684 Jean de Rostagny décrit sans doute une coiffure à grands bords lorsqu'il rime ironiquement :

Hélas ! quel infâme chapeau !
Faut-il qu'une secte pareille
N'ait pour conduire son troupeau
Que le vent de ce claqu'oreille ! [7]

Dans le pays de Vaud, seuls les pasteurs en titre avaient le droit de porter la « grand robe ». Les diacres portaient un simple manteau appelé « planche ». En 1672, le ministre Blanchon, venu du Dauphiné où il était pasteur et nommé diacre à Morges, demande la permission de porter en chaire la grande robe et la « Classe » laisse la chose à sa discrétion [8].

[1] Mort en 1728; portrait gravé en 1740 par Desrochers.

[2] Mort en 1730; portrait gravé postérieur, édité « A Paris, chez Daumont, rue St-Martin ».

[3] Portrait gravé, antérieurement à sa mort (1736), par Desrochers.

[4] *Album Amicorum de François-Christophe Deublinger*, Bibliothèque royale de Copenhague. Fonds Thott, N° 434.

[5] Reproduction *Bull. Soc. Hist. Prot.* 1891, p. 204. Le même grand chapeau du pasteur est pareillement suspendu à un clou au fond de la chaire dans les tableaux représentant des intérieurs d'églises réformées hollandaises : Saint-Bavon de Haarlem en 1673, par Gerrit Berck-Heyde, et une église non précisée, vers la même époque, par After de Witte. (National Gallery, Londres.)

[6] *Les protestants d'autrefois*, par PAUL DE FÉLICE. Volume sur les temples et services religieux, Paris 1897, p. 62.

[7] Ouvrage cité.

[8] *Histoire de l'Eglise Réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, par HENRI VUILLEUMIER. (Lausanne, Tome II, p. 338.)

En 1673, quand un pasteur de la campagne venait à Lausanne, le décorum voulait qu'il y vînt en manteau noir et l'épée au côté [1]. A Morges en 1695, à Nyon en 1698, certains ministres se mirent à arborer des costumes de couleurs plus ou moins voyantes et cela même en allant remplir leurs fonctions, au lieu de « paraître en public habillés de noir et décemment » [2].

Un édit du Conseil de Genève (1681) obligeait les pasteurs en office à porter à l'ordinaire leurs robes dans les rues, suivant l'ancien usage tombé en désuétude. Le Conseil prétendait que c'était « pour rendre leurs fonctions plus respectables ». En fait le pouvoir civil tenait à affirmer son autorité sur la Compagnie des pasteurs et cette obligation du port de la robe dans les rues rencontrera chez les intéressés une résistance dont le Conseil ne triomphera pas sans peine [3].

Vers la même époque les étudiants en théologie de Neuchâtel portaient en semaine, comme les pasteurs, un vêtement qui les distinguait. Il y avait un vêtement de proposant que l'on pouvait retirer à celui qui ne s'en montrait pas digne [4].

Dès la fin du XVIIe siècle, les Eglises de Suisse française avaient toutes renoncé pour le culte au manteau doctoral et avaient adopté la robe avec rabat, mais il n'en n'était pas encore de même en Suisse allemande puisqu'en 1701 le pasteur de l'Eglise française de Bâle eut des difficultés en cette ville parce qu'il voulait prêcher en robe et non en manteau [5]. Au début du XVIIIe siècle, les pasteurs de Zurich portent encore une grande fraise très plate.

Vers 1720, Bénédict Pictet porte à Genève, sur sa robe, un rabat blanc à deux bandes [6]; de même le Vaudois Abraham Ruchat. Peu après cette date, apparaît le rabat noir à liséré blanc, sur la robe à manches très amples de Jean-Frédéric Ostervald, de l'Eglise de Neuchâtel. A la fin du siècle, à Genève, Jacob Vernet, sur son portrait par J. Juel, porte le rabat blanc, ainsi que Jacob Vernes qui ajoute sous son menton une sorte de bordure blanche festonnée qu'avaient également adoptée Henri-David Chaillet, de Neuchâtel, et Etienne-Salomon Reybaz qui sera ministre de la République de Genève à Paris, de 1794 à 1796.

En Hollande, jusque vers 1650, les pasteurs, comme d'ailleurs bien des laïcs, portent la fraise. Au début du XVIIe siècle, Simon II Goulart, venu de Genève, pasteur à Wesel puis à Amsterdam, a une petite fraise. Sur la gravure de C. I. Visscher représentant le Synode de Dordrecht en 1618, les pasteurs portent la fraise, une cape et des chapeaux à grands bords dont la coiffe très élevée est presque en pain de sucre. Rembrandt peint en 1633 le prédicateur arminien de La Haye, Jean Uytenbogaert, avec la fraise et la calotte [7], puis pareillement, en 1634 le pasteur Jean Elison [8] et en 1637 le pasteur Eléazar

[1] *Actes de la Classe de Lausanne*, 26 novembre 1673.
[2] HENRI VUILLEUMIER, ouvrage cité, p. 739.
[3] *Tribune de Genève*, 5-6 septembre 1901.
[4] *Lettres d'Ostervald et quelques réponses de Tronchin. De 1683 à 1702.* Tome I, p. 197. Société du Musée historique de la Réformation. Archives Tronchin, vol. 51.
[5] « Histoire de l'Eglise française de Bâle », par L. JUNOD. *Le Chrétien évangélique*, IIe année, Lausanne 1868, p. 241 ss.
[6] Portrait gravé peu avant sa mort (1724), par E. Desrochers.
[7] Mentmore, Collection Lord Rosebery.
[8] Paris, Collection Eugène Schneider.

Swalmius [1]. C'est encore la fraise et la calotte que porte en 1642 le pasteur de Deventer, Gaspard Sibelius [2]. Mais en 1641 le prédicateur mennonite Cornelis Claesz Anslo, peint par Rembrandt [3], a une fraise très plate, qui est plutôt une collerette, sur un manteau bordé de fourrure, et il est coiffé d'un grand chapeau. Jean-Corneille Sylvius, gravé par Rembrandt en 1646, porte même collerette et même fourrure, mais est coiffé d'une calotte.

Environ vingt ans plus tard, sur des tableaux représentant des intérieurs d'églises, les prédicateurs ont un petit col blanc et leur grand chapeau est suspendu à un clou au fond de la chaire [4].

A la fin du XVIIe siècle, Balthazar Bekker porte à Amsterdam un grand rabat blanc à deux bandes sur un ample manteau [5]. Nous avons vu que c'est ce même rabat à deux bandes que portent sur leur robe tous les pasteurs français exilés en Hollande : Claude, Basnage, Du Bosc, Jurieu, Saurin.

Sur les gravures de Bernard Picart, qui entreprend en 1721 à Amsterdam l'illustration des « Coutumes et Cérémonies religieuses de tous les peuples du monde », les pasteurs réformés, en haute perruque et avec rabat blanc à deux bandes, ne portent pas la robe longue mais un habit noir s'arrêtant aux genoux, et ils ont, attachée dans le dos, une grande cape dont les plis descendent jusqu'au bas des mollets [6]. Deux pasteurs ont cette même cape dans le dos, tandis qu'un troisième porte la robe longue, sur la gravure représentant l'imposition des mains à un proposant dans une Eglise wallonne française.

En France, pour la célébration du culte au Désert, les pasteurs avaient recommencé, en tout cas dès le milieu du XVIIIe siècle, à porter la robe, malgré que celle-ci les désignât d'emblée à la maréchaussée royale et rendît une fuite rapide fort difficile en cas de surprise. (En 1762 il y eut encore des condamnations à mort pour crime d'assemblée.) Les précisions sont très rares pour le début du siècle, mais il faut cependant noter que dans le Bas-Poitou, à Pouzauges, fin 1718 le prédicant Jacques Dauban, revenu d'Angleterre, circule avec « un habit de drap d'Angleterre bay-brun et un chapeau à petits bords à l'anglaise et bordé d'argent », et en 1726, Saint-Paul, ministre anglican, se montre dans les rues vêtu de toile à carreaux, mais est à l'assemblée « doré comme un calice » [7]. Il est donc probable, fait peut-être unique au Désert, qu'il aurait célébré le culte dans toute la somptuosité des vêtements liturgiques anglicans, à moins qu'il ne s'agisse d'un riche costume civil [8].

L'auteur d'une plaquette, publiée en 1757, écrit : « Je vis paraître le ministre avec une robe de procureur et un rabat tel que celui de nos prêtres » [9]. C'est

[1] Musée d'Anvers.
[2] Portrait gravé. Collection P. Romane-Musculus.
[3] Musée de Berlin.
[4] Voir plus haut note 5, p. 89.
[5] Mort en 1698; portrait gravé peu après. Collection P. Romane-Musculus.
[6] Gravures sur le baptême et sur la communion des Réformés.
[7] Archives de la Vienne, C. 59.
[8] En 1698, toujours près de Pouzauges, avaient prêché deux prédicants, l'un habillé de noir, l'autre de drap gris galonné d'argent « avec des boutons d'orpheuvre ». (Archives de la Vienne, C. 50.) Il est difficile de savoir s'il s'agissait de fidèles prédicateurs de l'évangile ou d'inquiétants inspirés quand, lors de l'épopée camisarde, les dépêches officielles mentionnaient parmi les morts des personnages « en habit de prédicant », vêtus d'une robe noire ou blanche, coiffés « d'un grand chapeau à la jésuite », ou d'un bonnet blanc « en forme de mitre ».
[9] PANNIER, p. 520.

ce que l'on voit sur deux estampes reproduisant des assemblées, l'une de L. Bellotti d'après J. J. Storni (1775), l'autre de Henriquez d'après Joseph Boze (1785). En 1773, près de Nîmes, le pasteur, arrivé en costume bourgeois, revêt la robe pour le culte et a un grand chapeau rond [1]. De la même période environ, le musée parisien de la Société de l'Histoire du Protestantisme conserve un petit manteau noir en étoffe légère, de 0,90 m. de long, se fixant autour du cou par deux cordons et ayant aux épaules une sorte de col rabattu en carton recouvert également d'étoffe noire.

On connaît un rabat du Désert entièrement blanc, celui, conservé aux archives de l'Intendance de Montpellier, d'Etienne Teissier, dit Lafage, exécuté le 15 août 1754 [2]. Tous les autres rabats du Désert sont noirs, à deux bandes soulignées d'un liséré blanc : celui de Mathieu Majal, dit Désubas [3], de Pierre Encontre [4], de Jean Gachon [5], de Simon Lombard, porté vers 1775 sur un pourpoint à poignets de dentelles, de Paul Rabaut, porté sur une robe très ample [6].

On a vu que quelques pasteurs du Désert portaient un chapeau, mais c'est au Désert qu'apparaissent les premières toques. Le musée du Protestantisme français en possède une, provenant de la région de la Mothe Saint-Héraye en Poitou, avec son vieil étui, tronc de cône en fer-blanc, s'ouvrant par le bas et ayant anse et couvercle pour imiter une boîte à lait; la toque, conique, en drap noir recouvrant des bandes de carton, a quinze centimètres de haut, et est surmontée d'une énorme houppe de soie haute de six centimètres et s'étalant sur toute la partie supérieure.

Dans les années qui précèdent la Révolution, les chapelains des ambassades des puissances protestantes portent la robe en plein Paris. Sur une gravure de 1786, Paul-Henri Marron, chapelain de l'ambassade de Hollande, porte la robe avec rabat noir à liséré blanc [7].

Sur le dessin de Guérin, Jean-Paul Rabaut-Saint-Etienne est en 1789 à l'Assemblée Nationale en costume civil avec jabot de dentelles.

A Castres, Bonifas-Larroque a sur sa robe un rabat blanc à deux bandes [8]. A Royan, le pasteur Dubaptiste portera en 1801, avec la perruque poudrée, la robe et un petit rabat sous un col rabattu [9]. Mais Marc-David Alba, dit Lasource, pasteur du Tarn, porte simplement la cravate blanche [10].

C'est aussi la grande cravate blanche que porte, avec la perruque poudrée, David Musculus, pasteur de la cathédrale de Berne, sur un portrait où il est en tenue de ville et non en vêtement liturgique. Sur « La sortie du culte » peinte aux environs de Genève par Wolfgang-Adam Töpffer, le pasteur, en robe, a un col blanc et le rabat [11].

Sous la Révolution et l'Empire, divers documents officiels avaient été promulgués. L'Assemblée législative avait, le 6 avril 1792, proscrit le costume

[1] *Bull. Soc. Hist. Prot.* 1901, p. 537.
[2] *Idem*, 1883, p. 425.
[3] Conservé en 1883 par le pasteur Lebrat, de Roubaix. *Idem*, p. 425.
[4] Conservé en 1883 par Mr. Abric-Encontre. *Idem.*
[5] Portrait conservé à La Mure en 1883. *Idem.*
[6] Portrait conservé à la maison des orphelines du Gard en 1883. *Idem.*
[7] *Bull. Soc. Hist. Prot.* 1889, p. 359.
[8] *Idem*, Portraits, p. 395.
[9] PANNIER, p. 521.
[10] Portrait, *Bull. Soc. Hist. Prot.* 1889, p. 19.
[11] Genève, Musée d'Art et d'Histoire.

religieux, et une loi du 3 ventôse an III (21 février 1796) avait déclaré, article 5 : « La loi ne reconnaît aucun ministre de culte; nul ne peut paraître en public avec les habits, ornements et costumes affectés à des cérémonies religieuses. » Les articles organiques du Concordat de Bonaparte avaient rétabli en l'an X que « les ecclésiastiques useront dans les cérémonies religieuses des habits et ornements convenables à leur titre », mais c'est seulement le 19 prairial an XII (7 juin 1804) qu'intervient pour le culte protestant le premir acte autorisant officiellement les pasteurs à porter un costume distinctif : « Les pasteurs de la communion protestante de la Confession d'Augsbourg et de la communion réformée sont autorisés à porter l'habit noir à la française, le rabat et le manteau court. » Au point de vue légal, pour l'Eglise Réformée, ce décret de l'an XII n'est pas abrogé, d'où cette conséquence singulière, notée par Jacques Pannier, qu'en droit strict le costume officiel des pasteurs réformés, c'est encore l'habit noir à la française et le manteau court !

En fait, au XIXe siècle et jusqu'à aujourd'hui, le vêtement liturgique des pasteurs des Eglises Réformées de France fut la robe en fine serge noire, très ample, avec des fronces partant dans le dos du petit col droit, des parements de satin noir sur le devant, une ceinture de satin plissé, des manches très évasées avec revers de même satin. En Suisse française les robes sont généralement plus légères, moins amples, sans ceinture et avec un col noir rabattu.

Les rabats, en fine baptiste blanche très légèrement amidonnée, sont aujourd'hui plus petits et ont les bandes plus rapprochées que ceux du début du XIXe siècle tel celui du pasteur de Lemé, Antoine Colani, qu'un portrait montre avec un rabat à deux bandes très écartées attaché sous un grand col montant.

Les toques en drap noir, quelquefois bordées d'un large galon de velours, sont en général fort disgracieuses, surtout quand elles sont trop hautes et surmontées d'une houppe de soie au lieu d'un simple bouton plat recouvert de drap.

Sur le portrait gravé par Freeman, le revivaliste de Genève, César Malan avait conservé la robe et le rabat, mais, au milieu du XIXe siècle, les pasteurs des Eglises Libres ont presque unanimement renoncé au port de la robe. En fait, ils se sont bientôt mis à porter, souvent avec la cravate blanche, des costumes noirs d'un caractère cérémonieux si archaïque que c'en est redevenu un vêtement distinctif. Beaucoup prêchent encore en redingote, conservant ainsi pour le culte un vêtement que la mode civile a abandonné mais qui était la tenue civile « convenable » au moment de la fondation de ces Eglises.

Parallèlement, que fut le vêtement des pasteurs dans l'Eglise luthérienne d'Alsace, puis de France ?

A Strasbourg, au moment de la Réforme, les pasteurs portaient à l'église la robe longue qui était aussi leur costume de ville. A la fin du XVIe siècle la tendance dominante est devenue l'orthodoxie luthérienne et pendant environ deux siècles les pasteurs strasbourgeois vont porter, en ville comme en chaire, la robe (ou une sorte de toge de drap noir recouvrant un justaucorps noir) avec la fraise. Un portrait gravé représentant Jean Schmidt en 1628 le montre avec une petite fraise [1]. Au milieu du XVIIe siècle, Jean-André Knoderer

[1] Collection P. Romane-Musculus. Il porte aussi la fraise sur le beau portrait gravé en 1641 par Pierre II Aubry.

ce que l'on voit sur deux estampes reproduisant des assemblées, l'une de L. Bellotti d'après J. J. Storni (1775), l'autre de Henriquez d'après Joseph Boze (1785). En 1773, près de Nîmes, le pasteur, arrivé en costume bourgeois, revêt la robe pour le culte et a un grand chapeau rond [1]. De la même période environ, le musée parisien de la Société de l'Histoire du Protestantisme conserve un petit manteau noir en étoffe légère, de 0,90 m. de long, se fixant autour du cou par deux cordons et ayant aux épaules une sorte de col rabattu en carton recouvert également d'étoffe noire.

On connaît un rabat du Désert entièrement blanc, celui, conservé aux archives de l'Intendance de Montpellier, d'Etienne Teissier, dit Lafage, exécuté le 15 août 1754 [2]. Tous les autres rabats du Désert sont noirs, à deux bandes soulignées d'un liséré blanc : celui de Mathieu Majal, dit Désubas [3], de Pierre Encontre [4], de Jean Gachon [5], de Simon Lombard, porté vers 1775 sur un pourpoint à poignets de dentelles, de Paul Rabaut, porté sur une robe très ample [6].

On a vu que quelques pasteurs du Désert portaient un chapeau, mais c'est au Désert qu'apparaissent les premières toques. Le musée du Protestantisme français en possède une, provenant de la région de la Mothe Saint-Héraye en Poitou, avec son vieil étui, tronc de cône en fer-blanc, s'ouvrant par le bas et ayant anse et couvercle pour imiter une boîte à lait; la toque, conique, en drap noir recouvrant des bandes de carton, a quinze centimètres de haut, et est surmontée d'une énorme houppe de soie haute de six centimètres et s'étalant sur toute la partie supérieure.

Dans les années qui précèdent la Révolution, les chapelains des ambassades des puissances protestantes portent la robe en plein Paris. Sur une gravure de 1786, Paul-Henri Marron, chapelain de l'ambassade de Hollande, porte la robe avec rabat noir à liséré blanc [7].

Sur le dessin de Guérin, Jean-Paul Rabaut-Saint-Etienne est en 1789 à l'Assemblée Nationale en costume civil avec jabot de dentelles.

A Castres, Bonifas-Larroque a sur sa robe un rabat blanc à deux bandes [8]. A Royan, le pasteur Dubaptiste portera en 1801, avec la perruque poudrée, la robe et un petit rabat sous un col rabattu [9]. Mais Marc-David Alba, dit Lasource, pasteur du Tarn, porte simplement la cravate blanche [10].

C'est aussi la grande cravate blanche que porte, avec la perruque poudrée, David Musculus, pasteur de la cathédrale de Berne, sur un portrait où il est en tenue de ville et non en vêtement liturgique. Sur « La sortie du culte » peinte aux environs de Genève par Wolfgang-Adam Töpffer, le pasteur, en robe, a un col blanc et le rabat [11].

Sous la Révolution et l'Empire, divers documents officiels avaient été promulgués. L'Assemblée législative avait, le 6 avril 1792, proscrit le costume

[1] *Bull. Soc. Hist. Prot.* 1901, p. 537.
[2] *Idem*, 1883, p. 425.
[3] Conservé en 1883 par le pasteur Lebrat, de Roubaix. *Idem*, p. 425.
[4] Conservé en 1883 par Mr. Abric-Encontre. *Idem.*
[5] Portrait conservé à La Mure en 1883. *Idem.*
[6] Portrait conservé à la maison des orphelines du Gard en 1883. *Idem.*
[7] *Bull. Soc. Hist. Prot.* 1889, p. 359.
[8] *Idem*, Portraits, p. 395.
[9] PANNIER, p. 521.
[10] Portrait, *Bull. Soc. Hist. Prot.* 1889, p. 19.
[11] Genève, Musée d'Art et d'Histoire.

religieux, et une loi du 3 ventôse an III (21 février 1796) avait déclaré, article 5 : « La loi ne reconnaît aucun ministre de culte; nul ne peut paraître en public avec les habits, ornements et costumes affectés à des cérémonies religieuses. » Les articles organiques du Concordat de Bonaparte avaient rétabli en l'an X que « les ecclésiastiques useront dans les cérémonies religieuses des habits et ornements convenables à leur titre », mais c'est seulement le 19 prairial an XII (7 juin 1804) qu'intervient pour le culte protestant le premir acte autorisant officiellement les pasteurs à porter un costume distinctif : « Les pasteurs de la communion protestante de la Confession d'Augsbourg et de la communion réformée sont autorisés à porter l'habit noir à la française, le rabat et le manteau court. » Au point de vue légal, pour l'Eglise Réformée, ce décret de l'an XII n'est pas abrogé, d'où cette conséquence singulière, notée par Jacques Pannier, qu'en droit strict le costume officiel des pasteurs réformés, c'est encore l'habit noir à la française et le manteau court !

En fait, au XIXe siècle et jusqu'à aujourd'hui, le vêtement liturgique des pasteurs des Eglises Réformées de France fut la robe en fine serge noire, très ample, avec des fronces partant dans le dos du petit col droit, des parements de satin noir sur le devant, une ceinture de satin plissé, des manches très évasées avec revers de même satin. En Suisse française les robes sont généralement plus légères, moins amples, sans ceinture et avec un col noir rabattu.

Les rabats, en fine baptiste blanche très légèrement amidonnée, sont aujourd'hui plus petits et ont les bandes plus rapprochées que ceux du début du XIXe siècle tel celui du pasteur de Lemé, Antoine Colani, qu'un portrait montre avec un rabat à deux bandes très écartées attaché sous un grand col montant.

Les toques en drap noir, quelquefois bordées d'un large galon de velours, sont en général fort disgracieuses, surtout quand elles sont trop hautes et surmontées d'une houppe de soie au lieu d'un simple bouton plat recouvert de drap.

Sur le portrait gravé par Freeman, le revivaliste de Genève, César Malan avait conservé la robe et le rabat, mais, au milieu du XIXe siècle, les pasteurs des Eglises Libres ont presque unanimement renoncé au port de la robe. En fait, ils se sont bientôt mis à porter, souvent avec la cravate blanche, des costumes noirs d'un caractère cérémonieux si archaïque que c'en est redevenu un vêtement distinctif. Beaucoup prêchent encore en redingote, conservant ainsi pour le culte un vêtement que la mode civile a abandonné mais qui était la tenue civile « convenable » au moment de la fondation de ces Eglises.

Parallèlement, que fut le vêtement des pasteurs dans l'Eglise luthérienne d'Alsace, puis de France ?

A Strasbourg, au moment de la Réforme, les pasteurs portaient à l'église la robe longue qui était aussi leur costume de ville. A la fin du XVIe siècle la tendance dominante est devenue l'orthodoxie luthérienne et pendant environ deux siècles les pasteurs strasbourgeois vont porter, en ville comme en chaire, la robe (ou une sorte de toge de drap noir recouvrant un justaucorps noir) avec la fraise. Un portrait gravé représentant Jean Schmidt en 1628 le montre avec une petite fraise [1]. Au milieu du XVIIe siècle, Jean-André Knoderer

[1] Collection P. Romane-Musculus. Il porte aussi la fraise sur le beau portrait gravé en 1641 par Pierre II Aubry.

porte la fraise, la calotte et une robe très froncée avec les manches serrées aux poignets [1]. En 1703, plusieurs pasteurs proposent la suppression de la fraise, une seule blanchisseuse étant encore capable de les repasser impeccablement; mais le Convent ecclésiastique ne se rallie pas à ce vœu et on priera Mme Rasp de ne pas garder pour elle le secret de son art [2]. La même année le Convent décide que les étudiants en théologie, à partir du moment où ils auront à monter en chaire, ne porteront plus l'épée, mais le manteau, comme jadis [3]. En 1720, le Convent adresse des reproches à des étudiants en théologie qui soulevaient trop leur manteau en marchant et portaient le chapeau à la main pour que leur belle perruque poudrée ne soit pas endommagée. En novembre 1751, quelques étudiants en théologie, encore eux ! ont paru à l'église en habits « à la mode » et le Convent leur défend de s'y présenter autrement qu'en costume ecclésiastique. En janvier de cette même année 1751 avait eu lieu l'extravagant enterrement du maréchal de Saxe; dans le cortège, les pasteurs des baillages ruraux étaient en longs manteaux garnis de crêpe, les pasteurs des paroisses urbaines en habits de cérémonie recouverts de crêpe, les étudiants en théologie dans des robes pastorales toutes neuves [4].

Dès 1744 des pasteurs, ayant été insultés en ville par des soldats, avaient sollicité l'autorisation de ne plus porter la robe et la fraise qu'à l'église. En 1763 le port de la fraise devient facultatif, mais celui de la robe se maintiendra jusqu'à la Révolution. Toutefois, en 1767, il est permis aux pasteurs qui le désirent de ne porter que le manteau et le rabat à l'occasion des enterrements, des communions privées, des séances du Convent et des solennités académiques [5]. En 1779, sur son portrait peint par Mathieu-Christian Gerhard, Sigismond-Frédéric Lorenz porte le rabat blanc à deux bandes.

A la veille de la Révolution, Oberlin ne porte au Ban de La Roche qu'un habit montant avec un petit col blanc [6]; Pfeffel, le pasteur aveugle de Colmar, et Jean-Laurent Blessig, de Strasbourg, portent un habit ouvert avec jabot de linge blanc [7].

A Paris, Charles-Christian Gambs, chapelain de l'ambassade suédoise, porte un rabat noir à liséré blanc, un manteau court, des dentelles aux poignets [8]. Lorsque le pasteur Georges-Louis Kilg vient en 1790 représenter à Paris les luthériens du pays de Montbéliard, il est en costume civil, avec cravate blanche [9].

Sous l'Empire, luthériens d'Alsace, de Montbéliard et de Paris ne forment qu'une seule Eglise de la Confession d'Augsbourg. Le décret du 19 prairial an XII a donné à leurs pasteurs, comme aux réformés, « l'habit noir à la française, le rabat et le manteau court », mais en 1844 le Consistoire général

[1] Portrait gravé par Pierre II Aubry. *Idem.*

[2] *Le protestantisme en Alsace*, par Henri Strohl. Strasbourg 1950, p. 228. Cette discussion serait plutôt de 1706. Mme Rasp est « faiseuse de fraises » (Krœssaufzieherin).

[3] Extraits des procès-verbaux du *Convent ecclésiastique de Strasbourg*. Traduits et annotés par Rodolphe Reuss. Paris 1892.

[4] H. Strohl, ouvrage cité, p. 223.

[5] *Idem*, p. 228.

[6] Dessin et gravure de J. Gottfried Gerhardt. Mais, sur la gravure de Muller, Oberlin porte la robe pastorale avec un petit col blanc et un rabat ressemblant à un jabot plissé.

[7] Gravure de Guérin, d'après le tableau de Sophie Debeyer.

[8] Portrait, *Bull. Soc. Hist. Prot.* 1898, p. 553.

[9] Portrait, *idem*, 1890, p. 339.

adopte la robe comme costume légal et sollicite du gouvernement la modification du décret de prairial an XII, sans qu'il fût toutefois officiellement donné suite à cette demande.

Un décret du 1er juillet 1854 fixe les costumes civils d'apparat des membres du Consistoire supérieur et du Directoire : Frac avec neuf boutons, gilet de soie avec six boutons, chapeau français avec cocarde et plumes noires, entouré d'une ganse en velours noir, ornée de broderies en soie violette composées de palmes et de branches d'olivier, glaive simple en acier, etc... « En grande représentation », le Président portera « par dessus l'habit, la robe ouverte en velours grenat, doublée de vair » [1]. Les inspecteurs ecclésiastiques auront un insigne sur le frac noir ordinaire ou sur la robe pastorale, consistant en « une croix brodée en or et brochant sur une palme » [2] et ils porteront un galon d'or à leur toque de velours noir.

La réorganisation de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg en 1879 modifia l'organisation supérieure et ces brillants costumes. Le XIIIe règlement synodal du 23 mai 1881, déterminant le costume pastoral et le port de la robe dans l'Eglise Luthérienne de France, fut approuvé par le ministre des cultes le 19 mai 1882.

La robe luthérienne est généralement un peu différente de la robe réformée : les manches sont boutonnées aux poignets et les plis du dos ne partent pas du col mais d'un grand empiècement couvrant les épaules.

On ne peut que conclure, pour notre Eglise Réformée (et aussi pour l'Eglise Luthérienne de France), qu'*à aucun moment la réflexion théologique de l'Eglise ne s'est exercée sur le vêtement liturgique de ses pasteurs.* Seules des circonstances historiques, des traditions souvent hésitantes, des coutumes que rien ne justifie bibliquement, ont, jusqu'à aujourd'hui, régenté la robe des pasteurs et leur rabat. Il sera donc intéressant d'esquisser prochainement une doctrine et une discipline du vêtement liturgique dans l'Eglise, car cette question reste entièrement ouverte.

PAUL ROMANE-MUSCULUS

[1] H. STROHL, ouvrage cité, p. 358.
[2] Le port de cet insigne subsiste.

RÉFLEXIONS D'UN ANGLICAN SUR LA PENSÉE ŒCUMÉNIQUE DU PÈRE CONGAR

Nos fidèles lecteurs se souviendront encore de l'article que le P. Congar a publié dans nos pages (N° 15, p. 111-123). *Tout en reconnaissant la valeur du Mouvement œcuménique, l'auteur dominicain regrettait de voir nettement prédominer en lui le pôle « protestant ». Mieux que tout autre, un anglican — et plus précisément un anglican respectueux des éléments « catholiques » de la tradition évangélique — pouvait montrer dans quelle mesure ce regret est fondé. Nous remercions le P. Geoffrey Curtis, de la Communauté de la Résurrection, à Mirfield (Yorkshire) d'avoir bien voulu répondre à notre invitation et nous confier ses réflexions à ce sujet.* (Réd.)

Depuis la parution de *Chrétiens désunis*, en 1937, le Mouvement œcuménique doit une profonde gratitude au Père Congar. Les chrétiens « séparés » ne sont pas les seuls débiteurs du théologien dominicain. Il a exposé la doctrine romaine avec une fidélité si lumineuse et si vigilante, il a fait preuve en même temps d'une charité si généreuse et si perspicace envers ceux qui n'appartenaient pas à son Eglise, qu'il a fixé pour tous les chrétiens les principes durables d'une confrontation irénique. Ces principes se retrouvent dans les pages, conçues d'abord en vue de son dernier ouvrage *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise*, qu'il a publiées récemment dans *Verbum caro* : aussi méritent-elles l'attention de chacun.

Un lecteur anglican, de même que sur ce point un lecteur orthodoxe grec, peut souscrire à de nombreuses réflexions du Père Congar. Car, sans jamais les induire à douter que la bénédiction de Dieu puisse reposer sur lui, le Mouvement œcuménique en se développant a néanmoins causé bien des soucis aux anglicans. Par son ecclésiologie, pour citer un exemple, il n'a pas manqué de les plonger dans une grande perplexité. Les déclarations de ses plus éminents représentants et même plusieurs proclamations officielles de son Conseil révèlent une doctrine de l'Eglise qui ne laisse pas d'inquiéter justement le théologien dominicain [1]; s'écartant du Symbole des apôtres et du Symbole de Nicée, elle ne s'accorde pas avec la foi catholique et orthodoxe en l'incarnation, elle oublie les conséquences de la venue de Jésus en chair. Le Père Congar n'hésite pas à voir cette erreur « inscrite jusque dans le vocabulaire et l'orthographe, qui distinguent entre l'Eglise et les églises, l'Eglise de Dieu ou du Christ et les communions chrétiennes ou institutions ecclésiastiques » [2]. C'est aller trop loin ! C'est aller plus loin encore de se demander si le Mouvement œcuménique n'est « pas condamné..., comme statutairement, à ne pouvoir appeler « Eglise » que l'ensemble des saints, connu de Dieu, s'interdisant d'appliquer ce mot à aucune institution chrétienne existante » [3].

[1] Le Père Congar se demande à ce sujet si « l'unité de l'Eglise, et donc son être même » n'apparaissent pas au Mouvement œcuménique « plutôt comme l'expression ou le résultat de l'unité dans le Christ, que comme leur source » (cf. *Verbum caro*, N° 15, p. 113).

[2] *Verbum caro*, N° 15, p. 113.

[3] *Ibid.*, p. 113.

Le Comité central du Conseil œcuménique des Eglises, dans sa récente session de Toronto (juillet 1950), a reconnu que l'on pouvait interpréter sa position dans le sens du Père Congar. Plusieurs de ses membres ont éprouvé alors un certain malaise à la pensée qu'une telle interprétation n'était pas dépourvue de vraisemblance. Aussi, faisant preuve de courage et de réalisme, décida-t-on à Toronto d'examiner le problème que posait le but et la nature du Conseil œcuménique. De cette étude résulta un rapport pénétrant qui a paru dans *The Ecumenical Review*, en octobre 1950, sous le titre *The Ecclesiological Significance of the World Council of Churches*. Ce rapport, lu attentivement, aura sans doute délivré le Père Congar de ses inquiétudes. Il aura, en outre, rapproché plus étroitement du Conseil œcuménique les orthodoxes grecs et les chrétiens d'autres confessions qui, à l'instar des anglicans, regardent l'Eglise comme le corps du Christ, comme la société possédant sur la terre une structure visible et ininterrompue grâce au ministère apostolique et aux sacrements dont l'a dotée son divin Chef.

Le Père Congar a signalé à juste titre la renaissance qui se manifeste aujourd'hui dans le protestantisme : on y redécouvre progressivement les implications catholiques de l'héritage évangélique, on y reconnaît le caractère biblique de nombreux éléments à première vue propres au catholicisme. Ce renouveau a son origine dans la recherche historique et exégétique, dans un profond souci pastoral et, ceci peut paraître paradoxal, dans un retour éclairé à la pensée des Réformateurs.

En face de cette renaissance, le Père Congar relève la puissante influence exercée par Karl Barth [1]. Influence heureuse, à bien des égards. L'Eglise d'Angleterre doit beaucoup au théologien suisse : à une génération sérieusement menacée par le subjectivisme, il a rappelé avec force que Dieu est vraiment Dieu. Mais ceux-là mêmes qui ont le plus appris de lui pourront accepter les critiques du Père Congar. Et peut-être prendra-t-il à cœur les observations du théologien catholique, celui qui fut à son heure le précieux auxiliaire de toute la chrétienté ! Peut-être, serait-ce un espoir insensé, Karl Barth reconsidérera-t-il sa dialectique d'opposition, de disjonction entre toute immanence et la transcendance ! Peut-être examinera-t-il à nouveau l'*analogia entis* qui est, nous l'avons découvert, le principe le plus évangélique de la pensée thomiste, le plus fidèle à l'esprit du Christ lui-même !

Nous aimons à croire que, par les pages publiées dans le N° 15 de *Verbum caro* et par le grand ouvrage paru l'année dernière, *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise*, le Père Congar pourra faire comprendre à ses lecteurs protestants les principes de son ecclésiologie. Ces principes, qui dérivent de l'Incarnation sous-entendue dans le titre de cette revue, sont les suivants [2] :

1. L'Eglise actuelle est le temple de Dieu sous le régime du Christ advenu.
2. Dieu nous unit à lui sur la base de l'Incarnation par moyens sacramentels. Le rapport n'est pas seulement d'annonce et d'attente; il est de communication.
3. L'œuvre de Jésus est faite après son départ par l'action coordonnée du Saint-Esprit et de l'apostolat. Le Saint-Esprit est donné à l'Eglise, non

[1] On peut distinguer dans les écrits du pasteur Visser't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique, et dans les rapports émanant de son Comité central, la tension qui s'exerce entre la pensée barthienne et la redécouverte au sein du protestantisme de certaines valeurs catholiques.

[2] Cf. *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise*, p. 469-482.

plus par manière d'acte et de façon précaire comme sous l'Ancienne Disposition, mais de manière à habiter lui-même en elle.

4. L'Eglise n'est pas seulement le précurseur du Christ, mais son corps.

5. Cependant tous les faits de sa vie dans l'Eglise ne tiennent pas à l'Institutionnel. Il y a aussi intervention directe du Christ céleste par son Saint-Esprit.

Le Père Congar a compris, maintes pages de *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise* nous le prouvent, que l'aphorisme scolastique *Deus non alligatur sacramentis suis* implique certaines conséquences conformes à la doctrine chrétienne de Dieu et propres à rassurer les frères « séparés », toujours soucieux de marquer la souveraine liberté de la grâce. Ainsi, bien des obstacles pourront être supprimés entre catholiques et protestants.

Il subsiste cependant entre Rome et les Eglises représentées au Conseil œcuménique une divergence essentielle qu'à notre sens le Père Congar n'a pas tout à fait saisie. Elle apparaît en ceci : la chrétienté non romaine répugne à identifier virtuellement l'Eglise militante sur la terre (peu importe ici de savoir où l'on peut trouver cette Eglise) avec l'Eglise du Christ dans son ensemble. Cette confusion illégitime de la partie visible et de la totalité visible-invisible, à laquelle Rome est encline, n'est pas toujours facile à déceler, car elle apparaît en une certaine mesure dans toute la chrétienté occidentale. Rome, du reste, ne trouve rien à se reprocher en ce domaine : la communion des saints n'occupe-t-elle pas chez elle une place aussi importante que dans n'importe quelle autre Eglise ! Il y a néanmoins en elle une tendance constitutive à regarder l'Eglise terrestre comme un tout autonome, comme un corps non seulement distinct, mais encore séparé de l'Eglise expectante et triomphante [1]. Par leur juste croyance en un « *politeuma* (un gouvernement ou une administration) *céleste* » (cf. Phil. 3. 20) dont dépendent les membres terrestres de l'*Ecclesia militans*, les Eglises orientales de rite orthodoxe se rapprochent au contraire des Eglises dissidentes de l'Occident, en dépit de nombreuses différences doctrinales et liturgiques.

Connue d'un côté, oubliée de l'autre, cette notion élargie de l'Eglise dont nous venons de parler est à l'origine de la scission entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Et cette scission a entraîné ou préparé la rupture de la Réforme. Les théologiens anglicans en sont convaincus aujourd'hui. Pour eux, « les déformations qui, au sein de la chrétienté occidentale, ont causé nos divisions malheureuses et nos oppositions théologiques résultent du schisme entre l'Occident et l'Orient. L'Eglise latine et l'Eglise grecque ayant suivi des chemins différents, chacune d'elles a interprété la vérité chrétienne d'une manière quelque peu unilatérale. Aussi est-il nécessaire de dépasser et l'interprétation occidentale et l'interprétation orientale si l'on veut apercevoir derrière elles la totalité qui leur échappe. A moins de retrouver certaines valeurs chrétiennes que l'Orient tient en honneur, mais qui sont le patrimoine commun de l'Est et de l'Ouest, l'Occident résoudra difficilement les problèmes qui se posent à lui aujourd'hui » [2].

GEOFFREY CURTIS
(Traduction de Richard Stauffer.)

[1] L'indice le plus récent de cette tendance apparaît dans la promulgation du dogme de l'Assomption. Les arguments destinés à l'appuyer supposent trop facilement qu'une croyance généralement admise par tous les catholiques d'aujourd'hui doit appartenir au *depositum fidei* et à la *traditio apostolica*.

[2] *Catholicity*, A Report presented to the Archbishop of Canterbury, Dacre Press, p. 10.

ÉTUDE CRITIQUE

SACRAMENTUM FUTURI [1]

Sacramentum futuri. C'est ainsi que saint Hilaire traduit l'expression paulinienne (Rom. 5. 14) τύπος μέλλοντος, le « type de celui qui doit venir ». Ce titre résume admirablement l'unanimité foncière de l'exégèse vétérotestamentaire dans l'Eglise ancienne. (L'auteur arrête son enquête consciencieuse et passionnante à la fin du quatrième siècle.)

Le savant jésuite étudie tour à tour l'exégèse patristique des événements suivants : Adam et le Paradis, Noé et le Déluge, le sacrifice d'Isaac, Moïse et l'Exode, le cycle de Josué. Il s'agit donc, comme il le remarque lui-même (p. 257), d'une série de « monographies » juxtaposées, plutôt que d'un tableau exhaustif de l'histoire des origines de l'exégèse typologique; mais son livre n'en souffre pas. Et ce qu'on désire, en refermant ce bel ouvrage, c'est moins un exposé systématique de la première exégèse de l'Eglise qu'un second volume de la même veine et de la même méthode, étudiant, que sais-je, la manière dont les Pères ont compris l'histoire de Joseph, ou celle des Juges, ou celle de David et de Salomon, ou celle du schisme. Espérons donc que le P. Daniélou nous livrera un jour la suite de ses recherches.

Nous n'avons pas à résumer cet ouvrage. Contentons-nous de quelques remarques sur son contenu et sur son actualité.

Sur son *contenu* d'abord. L'exégèse typologique n'est pas une invention de l'Eglise post-canonique; elle est pratiquée déjà par l'Ancien Testament lui-même, puis, tout particulièrement, par le Nouveau. Les Pères n'ont fait que prolonger la méthode biblique de lire la Bible. On ne saurait donc prétendre que la typologie est hétérogène à la révélation scripturaire.

La typologie n'est pas à confondre avec l'allégorie (et plus spécialement l'allégorie morale philonienne), car la typologie « représente le prolongement authentique du sens littéral » (p. 52), c'est-à-dire qu'elle est de l'exégèse, alors que l'allégorie « n'en est pas » (ibid.). Cette distinction entre exégèse typologique et exégèse allégorique est capitale pour la compréhension de l'interprétation que les Pères ont donnée de l'Ecriture, capitale aussi pour l'exégèse contemporaine. On pourrait dire que la typologie est de l'exégèse, parce qu'elle n'arrache pas les faits et les personnes auxquels elle s'applique à leur réalité historique, mais elle y découvre un secret qui leur donne leur valeur dans le dessein de Dieu. Le livre du P. Daniélou prouve de façon péremptoire que cette distinction n'est pas une logomachie, mais qu'elle doit s'imposer à tout lecteur attentif des Pères. Si, par « influence latérale » (p. 258), l'exégèse allégorique de Philon et du gnosticisme a pénétré l'Eglise et plus particulièrement l'école d'Alexandrie, cette fausse exégèse n'a pas le droit de discréditer la vraie typologie. En forçant un peu, on peut dire que la typologie nourrit la prédication, qu'elle est

[1] JEAN DANIÉLOU, *Sacramentum futuri.* Etudes sur les origines de la typologie biblique (Etudes de théologie historique, publiées sous la direction de professeurs de théologie de l'Institut catholique de Paris). Beauchesne, Paris 1950. 265 p.

une exégèse homilétique, et donc qu'elle édifie l'Eglise, alors que l'allégorie favorise la mystique, qu'elle est une exégèse ascétique et individualiste.

Il faut se demander si l'auteur n'a pas, malgré tout, pour l'exégèse philonienne qui s'infiltre chez Origène, une tendresse trop prononcée, et s'il n'essaie pas trop de la « sauver ». Il avait pourtant dit qu'il n'en parlerait que « pour permettre, *par opposition*, de montrer la vraie nature de la typologie, qui seule est à proprement parler le sens spirituel, c'est-à-dire celui qui montre, dans le Christ, la réalisation de l'attente de l'Ancien Testament » (p. 52). Cependant, le P. Daniélou démontre aussi — et c'est précieux — qu'Origène se livre à l'exégèse allégorique moralisante seulement là où Philon, le rabbinisme ou la gnose l'avaient précédé. C'est dire que pour lui l'exégèse philonienne plus spécialement n'est pas une méthode qu'il applique à tout l'Ancien Testament, mais « une tradition qu'il reproduit » (p. 212), alors même que c'est celle qu'il reproduit le plus volontiers. Ce qui est prouvé par le fait que pour l'interprétation du nom de Josué-Jésus, il ne rapporte, avec son génie propre, que l'exégèse typologique commune à toute l'Eglise.

Si, dans les récits de l'Ancienne Alliance, l'Eglise a vu des types du Christ, de son histoire (style matthéen), des sacrements (style johannique), de l'Eglise, du drame eschatologique, elle s'est mise toujours plus, sous l'influence des Alexandrins, à appliquer les figures de l'Ancien Testament à la vie intime de l'âme croyante. Sur ce point — on regrette que l'auteur ne le souligne pas plus fort — elle s'éloigne de la pensée biblique et s'adapte à la mystique hellénistique.

Si les Pères gardent tous une certaine indépendance exégétique — qui inclut parfois entre eux des contradictions — leur exégèse n'en est pas moins unanime quant au fond. C'est dire que leur méthode exégétique est partie intégrante de la tradition de l'Eglise.

L'ouvrage du P. Daniélou n'est pas seulement pour la science un apport certain. Il propose aussi une lecture *spirituelle* enrichissante à tout chrétien cultivé. Il n'est pas besoin d'être théologien pour être « édifié » par ces pages et les citations si profondes qu'elles contiennent. (Si une deuxième édition devait se faire, l'auteur ne manquera pas de choisir entre les *Homélies* d'Origène sur Josué et le *De unitate Ecclesiae* de saint Cyprien pour découvrir le premier passage où se trouve l'adage célèbre : hors de l'Eglise pas de salut. Cf. p. 82 et 225.)

Concernant l'*actualité* de ce livre, nous ferons les remarques suivantes. Depuis les publications exégétiques de W. Vischer (qui, traduites, sont maintenant à la disposition du public français), la discussion sur le sens de l'Ancien Testament préoccupe beaucoup les théologiens. L'ouvrage du P. Daniélou apporte une contribution capitale à ce débat bienvenu. Il nous semble même être la meilleure introduction qu'on peut souhaiter aux ouvrages du professeur de Montpellier. Il faut donc espérer qu'il sera lu non seulement par les historiens du christianisme primitif, mais par les théologiens qui ont pour métier de scruter l'Ancien Testament. Non certes pour qu'ils renoncent à une exégèse historique et critique consciencieuses (car la typologie peut être un oreiller de paresse détestable), mais pour stimuler leur exégèse théologique, pour que le texte vétérotestamentaire ne soit pas seulement entre leurs mains un cadavre à disséquer. On voudrait aussi qu'un historien de la Réformation se mette à la rédaction d'un ouvrage parallèle sur l'exégèse que Luther, Calvin et leurs contemporains ont faite de l'Ancien Testament. Un tel ouvrage montrerait certainement la fidélité des Réformateurs à la vraie tradition de l'Eglise.

Depuis que les pasteurs, chez nous, se sont mis toujours plus à prêcher à nouveau des péricopes, un ouvrage comme celui du P. Daniélou leur rendra d'éminents services pour la préparation de leurs prédications sur l'Ancien Testament. Il les guidera vers une exégèse homilétique fertile, et les préservera de ne faire des récits de l'Ancien Testament que des exemples de belle ou de triste conduite; ils apprendront à mieux prêcher l'Ancien Testament comme un Evangile, et renouvelleront par là même, auprès des fidèles, le goût pour le canon premier de l'Eglise chrétienne.

Cet ouvrage prouve une fois de plus, et avec quelle conviction et quelle chaleur, que la foi et la vie des premiers siècles de l'Eglise sont vraiment communes à *toutes* les confessions orthodoxes, et qu'elles sont donc pour celles-ci un terrain de rencontre et peut-être même d'entente. C'est dire la valeur œcuménique de ce livre. Il faut en remercier son auteur.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

BIBLIOGRAPHIE

FRANÇOIS WENDEL, *Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse* (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg), Presses Universitaires de France, Paris 1950, 292 pages.

Le livre que le professeur Wendel vient de consacrer à Calvin est certainement appelé à connaître un grand succès. Succès légitime qui tiendra à plusieurs causes. La première, c'est que, depuis le renouveau d'intérêt dont Calvin n'a cessé de bénéficier au cours de ces vingt dernières années, le lecteur français attendait un ouvrage qui puisse le guider dans les dédales de la pensée calvinienne. Le livre de M. Wendel vient aujourd'hui combler cette attente en nous offrant une étude qui examine dans son ensemble la doctrine du grand Réformateur. Une deuxième raison nous paraît devoir faire le succès de cet ouvrage : elle réside dans la méthode utilisée par son auteur. Alors que souvent les commentateurs de Calvin péchaient par manque d'objectivité et nous présentaient du côté protestant des apologies peu convaincantes et du côté catholique des critiques injustifiées, M. Wendel se livre à une rigoureuse étude historique. La personne et l'œuvre de Calvin, loin d'être diminuées ainsi, nous apparaissent dans leur véritable grandeur et nous sont restituées dans leur intégrité. Enfin, si le livre de M. Wendel nous semble destiné à faire autorité dans les milieux théologiques de langue française, c'est bien en troisième lieu par l'érudition et la maîtrise dont il témoigne. A une compréhension profonde de Calvin s'ajoute en effet chez l'historien strasbourgeois une connaissance exhaustive de la littérature si vaste qu'a suscitée l'auteur de l'Institution.

L'ouvrage de M. Wendel est composé de deux parties bien distinctes. Dans la première (p. 1-75) sont retracées les grandes lignes de la vie du Réformateur, relevées les influences qu'il a subies, évoqués le milieu et le cadre où son œuvre s'est développée. Dans cette *esquisse biographique*, les années d'études, la formation d'humaniste, la conversion, l'activité réformatrice et organisatrice de Calvin nous sont remarquablement exposées et si le livre ne comprenait que cette première partie, il vaudrait déjà la peine d'être lu.

Mais cette première partie est suivie d'une seconde (p. 77-275), de loin la plus importante, qui nous présente *la doctrine théologique* du Réformateur français. Reprenant le plan de l'Institution chrétienne (édition de 1559-1560), M. Wendel y expose les principaux aspects de la pensée calvinienne sur « Dieu Créateur et souverain Gouverneur du monde », « Dieu Rédempteur en Jésus-Christ », « L'opération secrète du Saint-Esprit » et « Les moyens extérieurs » (sous-ent. : dont use le Saint-Esprit pour nous mettre en communication avec Jésus-Christ). En recourant à de nombreuses et suggestives citations (c'est encore une des richesses de cet ouvrage que d'être une excellente chrestomathie calvinienne !), M. Wendel sait nous montrer, comme l'indique le sous-titre de son livre, que la pensée de Calvin ne s'est pas formée spontanément, mais qu'elle remonte à certaines *sources*, et qu'elle ne s'est pas figée après la première édition de l'Institution, mais que sous de multiples influences elle n'a pas laissé de subir une *évolution*. M. Wendel nous rappelle avec raison que le Réformateur français n'est pas un être météorique sans relation aucune avec la tradition de l'Eglise, mais qu'il doit beaucoup à ses prédécesseurs, qu'ils s'appellent saint Augustin ou Duns Scot, Luther ou Bucer. Et de même, l'historien strasbour-

geois nous remet en mémoire que la pensée de Calvin ne s'est pas cristallisée une fois pour toutes en 1536, mais qu'elle s'est enrichie avec les années et approfondie dans les diverses éditions de l'Institution.

En résumé, l'ouvrage de M. Wendel contribuera certainement à créer dans le domaine qui est le sien une meilleure compréhension œcuménique. Par son objectivité, par le souci qu'il prend de distinguer chez Calvin ce qui est original et ce qui vient de l'Eglise ancienne, il rappelle utilement aux réformés d'aujourd'hui, dans la mesure où ils sont fidèles à l'esprit du grand Réformateur, ce qui les distingue, mais aussi ce qui les rapproche de leurs frères catholiques.

R. S.

MAURICE NEESER, *Au cœur de l'Eglise. Essai d'œcuménisme biblique*, collection du Centre protestant d'études, Editions Roulet, Genève, 1949, 155 pages.

Né de la méditation des *Etudes œcuméniques préparées sous les auspices du Conseil œcuménique des Eglises* (en vue de la conférence d'Amsterdam) et des travaux réunis dans l'ouvrage intitulé *La Sainte Eglise Universelle*, ce bref essai « se prononce contre une illusion et contre une impatience »; illusion, cette ambition qu'aurait si souvent l'Eglise d'« exercer... une action dans le gigantesque conflit économique ou politique où notre planète se trouve engagée »; impatience, cette « hantise de l'uniformité » à laquelle céderaient certains promoteurs de l'œcuménisme.

Dans une première partie (p. 1-81), M. Neeser dégage de l'*Ecriture sainte*, de la *tradition* et de l'*expérience ecclésiale* un certain nombre de principes ecclésiologiques. A ses yeux, l'Eglise n'est jamais expressément définie dans les textes bibliques, dominés qu'ils sont par la préoccupation du Royaume de Dieu; elle présente cependant deux aspects généraux : l'aspect charismatique et l'aspect institutionnel; l'un et l'autre sont indispensables, mais l'aspect institutionnel est subordonné à l'aspect charismatique. Développés dans la tradition et dans l'expérience ecclésiale, ces principes conduisent notre auteur à voir dans la communion fraternelle la fin de la doctrine, à « affirmer la primauté de la charité sur la communion eucharistique », à se réfugier en définitive dans « une Eglise invisible du point de vue des institutions ».

Quel sera dans ces conditions l'œcuménisme préconisé par l'auteur ? M. Neeser nous le montre dans la seconde partie de son ouvrage (p. 83-134), non sans avoir relevé d'abord que l'unité de l'Eglise ne peut se réaliser « sur le terrain doctrinal, rituel et clérical ». Sceptique à l'égard du *consensus* qui se dessine aujourd'hui dans le domaine ecclésiologique, il insiste sur ce qu'il nomme l'*Eglise rompue*, l'Eglise qui refuse toute unité visible. L'unité devra donc être saisie par la foi; l'*Eglise unie* n'aura d'autre structure que celle de la charité; l'œcuménisme ne sera réalisable que sur le plan charismatique.

Accueilli avec une égale faveur dans les milieux théopneustes [1] et dans les milieux libéraux [2], l'ouvrage de M. Neeser nous paraît méconnaître l'Eglise institutionnelle. Après avoir admis qu'elle était indispensable (p. 20), après avoir reconnu que l'Ecriture lui offrait des « amorces importantes » (p. 30), il finit par la nier complètement au terme de son étude. Pour en arriver là, il lui faut interpréter les données scripturaires dans le sens d'une tradition protestante qui nous semble, à maints égards, assez éloignée de l'enseignement des Réformateurs. Jamais un Calvin ne s'est méfié de l'institution au point d'espacer les services de sainte cène, comme le pense M. Neeser; ce n'est pas en vertu d'une conception charismatique de l'Eglise que les repas du Seigneur se raréfièrent à Genève, mais uniquement parce que le Magistrat l'exigeait [3].

R. S.

[1] Cf. le compte-rendu de A. NICOLE dans *Le Chrétien évangélique*, sept.-oct. 1950, p. 7-8.

[2] Cf. A. BOUVIER, *L'œcuménisme au carrefour*, Genève 1950, p. 19.

[3] Dans un article, qui passera en revue quelques-unes des critiques adressées à *L'institution et l'événement* et paraîtra dans l'un de nos prochains numéros, l'auteur de cet ouvrage reprendra plusieurs des points touchés par M. Neeser et par son recenseur. (*Réd.*)

OUVRAGES REÇUS

AMIOT, F. *Evangile, vie et message du Christ.* Arthème Fayard, Paris 1949. (Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops.)

AMIOT, F. *Gestes et Textes des apôtres.* Arthème Fayard, Paris 1950. (Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops.)

BURGER, JEAN-DANIEL. *Comment Dieu gouverne son Eglise.* Genève 1951. (Cahiers de « Foi et Vérité », N° 21.)

CHRISTOFF DANIEL, THÉVENAZ PIERRE, REVERDIN HENRI, MIÉVILLE HENRI-L., FRUTIGER PERCEVAL. *Foi et Raison.* Sonor, Genève 1950. (Centre protestant d'études à Genève.)

DANIÉLOU, JEAN. *Bible et liturgie,* la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise. Editions du Cerf, Paris 1951. (« Lex orandi », collection publiée sous la direction du Centre de pastorale liturgique.)

DUPONT, JACQUES. *Essais sur la Christologie de saint Jean,* Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La gloire du Christ. Editions de l'Abbaye de Saint-André, Bruges 1951.

JEANNERET, EDMOND. *Le soupir de la création.* Editions de la Baconnière, Neuchâtel, Editions du Seuil, Paris 1951. (« Cahiers du Rhône », série rouge, N° XXI (73).)

KLEIN, FRÉDÉRIC. *Esquisse d'une théorie intuitiviste de la connaissance religieuse.* Messeiller, Neuchâtel, s. d.

La prière de Jésus par un moine de l'Eglise d'Orient. Editions de Chevetogne 1951. (Collection Irenikon.)

POELMAN, ROGER. *Ouvrons la Bible.* Editions universitaires. Paris-Bruxelles 1951.

PORRET, EUGÈNE. *Berdiaeff, prophète des temps nouveaux.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1951.

RUCKSTUHL, EUGEN. *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums.* Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz 1951 (Studia Friburgensia herausgegeben unter der Leitung der Domenikaner-Professoren an der Universität Freiburg in der Schweiz. Neue Folge, Heft 3).

SAHLIN, HARALD, *Die Beschneidung Christi.* NEPPER-CHRISTENSEN, POUL. *Wer hat die Kirche gestiftet ?* Munksgaard Kobenhavn 1950. (« Symbolae Biblicae Upsalienses », N° 12.)

STRASSER, WALTER. *Erdbestattung und Kremation.* Orientierung und Stellungnahme. Berchtold Haller Verlag, Bern 1950.

THOMAS VON AQUIN. *Summa theologica.* Deutsch-lateinische Ausgabe. Band 15. Glaube als Tugend. Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle u. Anton Pustet, Heidelberg-München u. Graz-Wien-Salzburg 1950.

VISCHER, WILHELM. *Les premiers prophètes.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1951. (Collection « L'Actualité protestante », série biblique.)

Imprimerie Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel (Suisse)
Printed in Switzerland

VERBUM CARO

VOLUME V (Nos 17-20) 1951

L'INSTITUTION ET L'ÉVÉNEMENT

Défense et illustration

Depuis plus d'une année qu'a paru cette étude théologique [1], diverses critiques ont été faites à l'auteur, soit en privé, dans des lettres et des conversations, soit en public, dans des comptes rendus.

Si les approbations foncières n'ont pas manqué, elles n'ont pu revêtir encore que la forme d'un oui trop bref pour être commenté. L'avenir montrera si elles étaient authentiques et si elles aboutiront à des développements originaux.

Pour l'instant les objections sont plus intéressantes. Elles sont nombreuses et relèvent des disciplines les plus diverses de la théologie. Elles s'étendent des minuties de l'exégèse aux fondements de la systématique, elles touchent au sens de la Réforme du XVIe siècle et à la pratique du ministère pastoral. Il ne saurait être question de les passer toutes en revue. On a choisi celles qui paraissaient les plus significatives et les plus fécondes pour le dialogue théologique.

I. Objection de base

M. Charles Masson [2] a avancé l'objection la plus radicale: « ... les termes d'institution et d'événement ne se rencontrent pas dans la Bible, ce qui laisse penser non pas nécessairement que les réalités qu'ils désignent en sont absentes, mais bien que l'intérêt des écrivains bibliques ne portait pas sur eux. [3] » Présenter une étude de théologie biblique sur l'institution et l'événement, c'est donc s'exposer, *a priori*, à fausser les données scripturaires. Rien ne permettrait, comme on l'a fait, de distinguer dans la christologie néotestamentaire des titres institutionnels (Fils de David - Christ - Fils de Dieu) et des titres spirituels (Fils de l'Homme - Kyrios - Serviteur de l'Eternel), dans l'apostolat un apostolat institutionnel (les Douze) et un apostolat

[1] *L'institution et l'événement*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950 (Bibliothèque théologique).

[2] Etude critique « Institution et événement », *Revue de Théologie et de Philosophie*, No 157, octobre-décembre 1950, p. 271-278.

[3] Masson, *art. cit.*, p. 272.

OUVRAGES REÇUS

AMIOT, F. *Evangile, vie et message du Christ.* Arthème Fayard, Paris 1949. (Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops.)

AMIOT, F. *Gestes et Textes des apôtres.* Arthème Fayard, Paris 1950. (Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops.)

BURGER, JEAN-DANIEL. *Comment Dieu gouverne son Eglise.* Genève 1951. (Cahiers de « Foi et Vérité », N° 21.)

CHRISTOFF DANIEL, THÉVENAZ PIERRE, REVERDIN HENRI, MIÉVILLE HENRI-L., FRUTIGER PERCEVAL. *Foi et Raison.* Sonor, Genève 1950. (Centre protestant d'études à Genève.)

DANIÉLOU, JEAN. *Bible et liturgie,* la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise. Editions du Cerf, Paris 1951. (« Lex orandi », collection publiée sous la direction du Centre de pastorale liturgique.)

DUPONT, JACQUES. *Essais sur la Christologie de saint Jean,* Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La gloire du Christ. Editions de l'Abbaye de Saint-André, Bruges 1951.

JEANNERET, EDMOND. *Le soupir de la création.* Editions de la Baconnière, Neuchâtel, Editions du Seuil, Paris 1951. (« Cahiers du Rhône », série rouge, N° XXI (73).)

KLEIN, FRÉDÉRIC. *Esquisse d'une théorie intuitiviste de la connaissance religieuse.* Messeiller, Neuchâtel, s. d.

La prière de Jésus par un moine de l'Eglise d'Orient. Editions de Chevetogne 1951. (Collection Irenikon.)

POELMAN, ROGER. *Ouvrons la Bible.* Editions universitaires. Paris-Bruxelles 1951.

PORRET, EUGÈNE. *Berdiaeff, prophète des temps nouveaux.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1951.

RUCKSTUHL, EUGEN. *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums.* Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz 1951 (Studia Friburgensia herausgegeben unter der Leitung der Domenikaner-Professoren an der Universität Freiburg in der Schweiz. Neue Folge, Heft 3).

SAHLIN, HARALD, *Die Beschneidung Christi.* NEPPER-CHRISTENSEN, POUL. *Wer hat die Kirche gestiftet ?* Munksgaard Kobenhavn 1950. (« Symbolae Biblicae Upsalienses », N° 12.)

STRASSER, WALTER. *Erdbestattung und Kremation.* Orientierung und Stellungnahme. Berchtold Haller Verlag, Bern 1950.

THOMAS VON AQUIN. *Summa theologica.* Deutsch-lateinische Ausgabe. Band 15. Glaube als Tugend. Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle u. Anton Pustet, Heidelberg-München u. Graz-Wien-Salzburg 1950.

VISCHER, WILHELM. *Les premiers prophètes.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1951. (Collection « L'Actualité protestante », série biblique.)

Imprimerie Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel (Suisse)
Printed in Switzerland

VERBUM CARO

VOLUME V (Nos 17-20) 1951

L'INSTITUTION ET L'ÉVÉNEMENT

Défense et illustration

Depuis plus d'une année qu'a paru cette étude théologique [1], diverses critiques ont été faites à l'auteur, soit en privé, dans des lettres et des conversations, soit en public, dans des comptes rendus.

Si les approbations foncières n'ont pas manqué, elles n'ont pu revêtir encore que la forme d'un oui trop bref pour être commenté. L'avenir montrera si elles étaient authentiques et si elles aboutiront à des développements originaux.

Pour l'instant les objections sont plus intéressantes. Elles sont nombreuses et relèvent des disciplines les plus diverses de la théologie. Elles s'étendent des minuties de l'exégèse aux fondements de la systématique, elles touchent au sens de la Réforme du XVIe siècle et à la pratique du ministère pastoral. Il ne saurait être question de les passer toutes en revue. On a choisi celles qui paraissaient les plus significatives et les plus fécondes pour le dialogue théologique.

I. Objection de base

M. Charles Masson [2] a avancé l'objection la plus radicale: « ... les termes d'institution et d'événement ne se rencontrent pas dans la Bible, ce qui laisse penser non pas nécessairement que les réalités qu'ils désignent en sont absentes, mais bien que l'intérêt des écrivains bibliques ne portait pas sur eux. [3] » Présenter une étude de théologie biblique sur l'institution et l'événement, c'est donc s'exposer, *a priori*, à fausser les données scripturaires. Rien ne permettrait, comme on l'a fait, de distinguer dans la christologie néotestamentaire des titres institutionnels (Fils de David - Christ - Fils de Dieu) et des titres spirituels (Fils de l'Homme - Kyrios - Serviteur de l'Eternel), dans l'apostolat un apostolat institutionnel (les Douze) et un apostolat

[1] *L'institution et l'événement*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950 (Bibliothèque théologique).

[2] Etude critique « Institution et événement », *Revue de Théologie et de Philosophie*, No 157, octobre-décembre 1950, p. 271-278.

[3] Masson, *art. cit.*, p. 272.

spirituel (Paul), dans l'ecclésiologie néotestamentaire une Eglise institutionnelle (judéo-chrétienne) et une Eglise spirituelle (pagano-chrétienne). Discerner un tel dualisme, c'est commettre une « systématisation qui ne cesse de faire violence aux données du Nouveau Testament » [1].

Une critique aussi fondamentale, un refus aussi radical du problème soulevé ne laissent pas d'étonner, surtout de la part d'un professeur de Nouveau Testament.

M. Masson ne sait-il pas que la distinction entre l'apostolat institutionnel des Douze et l'apostolat spirituel de Paul, nonobstant les interprétations très diverses qu'on en donne, est un lieu commun de l'exégèse néotestamentaire ? Que n'engage-t-il la discussion avec mes auteurs aussi, avec Monnier, Wagenmann, Goguel ?

M. Masson ne connaît-il pas les travaux, que j'ai cités, de Harnack et de Holl sur l'Eglise primitive ? Pourquoi laisse-t-il croire que je suis le seul à soutenir les vues qu'il condamne et qui, pour l'essentiel, appartiennent au *consensus* repris aujourd'hui et élaboré par les connaisseurs de l'ecclésiologie primitive ?

Quant à la différence (moins indiscutable, j'en conviens) entre les titres institutionnels et les titres spirituels du Christ, elle non plus n'est pas originale. Elle provient, M. Masson aurait pu le remarquer en lisant les notes et la bibliographie, de plusieurs études très pénétrantes du regretté Ernst Lohmeyer.

Quelles que soient les réserves de détail qu'il y ait lieu d'apporter à telle de mes opinions, découvrir dans le Nouveau Testament un dualisme susceptible d'être exprimé par le couple de termes institution-événement n'a rien de très nouveau ni de contestable *à priori*. Plusieurs spécialistes de l'exégèse, non moins compétents que M. Masson, loin de mettre en doute « ces faits généraux et généralement admis » [2], ont reconnu que « les deux composantes existent et doivent être considérées » [3].

Si M. Masson tenait à refuser la question de base, c'eût été le moins qu'il se mesure non point tant avec mon travail qu'avec les auteurs que j'ai cités, et dont il ne dit mot [4], qu'il marque l'ampleur du problème et accepte de participer au dialogue exégétique ouvert, depuis 1920 environ, par notre génération.

[1] MASSON, *art. cit.*, p. 272.

[2] FRANZ-J. LEENHARDT, article « L'Eglise est-elle une institution ou un événement ? », *La Vie protestante*, N^os du 2 et du 9 juin 1950.

[3] EDUARD SCHWEIZER, recension bibliographique, *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz*, 11 mai 1950, p. 157. Telle fut aussi l'opinion de M. PHILIPPE MENOUD et même de M. MAURICE NEESER, rapporteurs lors de la soutenance.

Le P. J. HAMER, dans son article « Une théologie du dualisme chrétien », *Nouvelle Revue théologique*, mars 1951, p. 275-281, tout en faisant remarquer que les termes d'institution et d'événement sont « empruntés à la théologie *systématique* de Karl Barth » (p. 281) n'en rejette pas pour autant le problème lui-même.

[4] A trois exceptions près (HÉRING, p. 273, CULLMANN, p. 273 et RENGSTORF, p. 274 et 275) mais chaque fois pour appuyer ses propres vues. Il semble vraiment, à lire M. Masson, que j'aie travaillé dans une solitude théologique complète.

Telle quelle, l'objection générale qu'il formule repose sur des fondements beaucoup trop étroits, sur des options implicites beaucoup trop personnelles pour qu'il y ait quelque intérêt à la mettre en discussion. Les développements de M. Masson ne réfutent pas, ils contredisent. Sur bien des points, je ne pourrais que leur opposer les pages mêmes que j'ai écrites, et les volumes que j'ai cités. Besogne fastidieuse, tant il est vrai que toute discussion valable ne peut s'établir que sur une base commune. M. Masson n'a pas cherché cette base, il s'est opposé *a limine* à tout mon travail, dans une critique entièrement négative, au point de vue exégétique. Il n'a pas essayé de relever ce qu'il pouvait y avoir de légitime dans l'effort de poser le problème comme je l'ai fait. Tout ce que je pourrais tenter, c'est, me faisant le bienveillant critique de mon critique, d'aller plus à sa rencontre qu'il n'est venu à la mienne. On conviendra que ce n'est pas dans cet article-ci que j'aie à présenter la « défense et illustration » de mes contradicteurs. Il y aurait quelque présomption à prétendre expliquer son prochain avant de s'être expliqué soi-même.

Que M. Masson ait voulu faire front au *consensus* de nombreux exégètes ou qu'il ait pensé n'abattre qu'un franc-tireur, une chose est certaine : refusant *a priori* les termes d'institution et d'événement comme totalement inadéquats au contenu du témoignage néotestamentaire, il se devait de ne point entrer dans un problème qui, pour lui, ne saurait se poser. Or, à la fin de son article, il lui échappe un aveu bien significatif : « Une étude des rapports de l'institution, au sens propre du terme, avec l'action souveraine de Dieu dans l'histoire de Jésus et de l'Eglise primitive montrerait, croyons-nous, que l'institution, bien loin d'être coordonnée à l'action de Dieu, lui est toujours subordonnée. [1] » En dépit de tout ce qu'il a cru démontrer auparavant, M. Masson sanctionne finalement le problème posé, il annonce même la solution que pour sa part il lui donnerait. Il reconnaît qu'il est parfaitement conforme au Nouveau Testament de poser le problème des rapports que l'institution soutient avec « l'action souveraine de Dieu dans l'histoire de Jésus et de l'Eglise primitive », formule dont il eût pu trouver, dans l'ouvrage qu'il critique, de nombreux équivalents et parfois les termes mêmes pour expliciter « l'événement ».

Peu importe pour l'instant qu'il propose une autre interprétation des rapports de ces deux notions, interprétation sur laquelle nous reviendrons et qu'il ne sera pas le seul, cette fois, à soutenir. L'essentiel est qu'il accorde, imprudemment, à la fin de sa critique, ce qu'il s'était prudemment appliqué à refuser au cours de ses démonstrations : la réalité du problème posé par les rapports de l'institution et de la souveraineté de Dieu et la possibilité d'y chercher une réponse dans le Nouveau Testament. Sa critique n'eût-elle pas été plus pertinente s'il avait pris la peine de nous montrer comment il conçoit la subordination de l'institution à la souveraineté de Dieu, comment il résout le problème que — finalement — il accepte ?

[1] MASSON, *art. cit.*, p. 278.

Cette inconséquence est trop caractéristique pour que nous ne nous y arrêtions pas encore un peu. Elle fait songer au boomerang, le boomerang étant ici la systématisation que certains exégètes, qui se voudraient « purs », jettent loin d'eux, et qui revient à l'improviste les frapper au cœur malgré toutes les dénégations de leur tête.

Qu'est-ce que « systématiser », sinon décrire l'objet dont il s'agit dans le texte sacré, en parler d'une manière intelligible ? Soutenir, comme le fait M. Masson, que « le contenu du Nouveau Testament, dans sa diversité et en dépit de son unité profonde, répugne à toute systématisation » [1], c'est tout simplement se leurrer. Qu'est-ce que cette « unité profonde », s'il n'est pas possible de la connaître, de l'exprimer sous forme de propositions, c'est-à-dire, qu'on le veuille ou non, de la systématiser ? Oui ou non, le Nouveau Testament est-il intelligible, ou nous présente-t-il une « diversité » incoordonnable d'éléments disparates ?

M. Masson nous laisse entrevoir sa réponse : « ... ce qui aurait fait la force d'une œuvre de théologie systématique fait la faiblesse d'une œuvre de théologie du Nouveau Testament » [2]. Ainsi, la « force » de l'exégète serait de se borner à aligner des résultats épars, non coordonnés, non systématisés, *membra disjecta*. Ces résultats, libre au systématicien de les élaborer, de leur *donner* un sens (qu'ils n'ont point en eux-mêmes, car, s'ils l'avaient, nul doute qu'il n'aurait point échappé à l'œil vigilant de l'exégète). De loin, mieux encore du haut de sa chaire néotestamentaire, cet exégète-là admirera alors cette « œuvre d'une pensée vigoureuse » [3], cette « œuvre admirablement construite et équilibrée » [4], ces « éminentes qualités de systématicien » [5]. Mais qu'on ne vienne pas s'aviser de lui dire que tout cela, sous certaines conditions, pourrait prétendre à la vérité, puisque rien n'empêcherait un autre systématicien, doué de qualités plus éminentes encore, de donner aux informes résultats exégétiques une signification toute différente, plus « vigoureuse » encore, plus séduisante, mais tout aussi arbitraire !

S'il en était vraiment ainsi, il faudrait en prendre son parti : l'Ecriture n'aurait de *sens* que pour autant que le systématicien, le prédicateur protestants ou le magistère pontifical lui en *donneraient* un. Si, au contraire, comme les Réformateurs l'ont rappelé avec une singulière insistance, l'Ecriture a un sens par elle-même, il sera possible de connaître ce sens, de l'exposer, c'est-à-dire, que M. Masson le veuille ou non, de le systématiser.

Encore faut-il certes que cette systématisation mette en lumière les réels plans de clivage du cristal néotestamentaire, dégage les véritables orogénies de la géologie scripturaire. En ce qui concerne la présence, non seulement accidentelle, mais essentielle, non seulement inconsciemment charriée par les écrivains bibliques, mais consciemment attestée par eux, d'éléments institutionnels et d'éléments spirituels dans l'histoire canonique du Nouveau Testament, le *consensus* général des théologiens joint à mes propres démons-

[1] Masson, *art. cit.*, p. 278.
[2] *Ibid.*, p. 278.
[3] *Ibid.*, p. 272.
[4] *Ibid.*, p. 278.
[5] *Ibid.*, p. 278.

trations (si discutables soient-elles sur certains points de détail) et d'ailleurs paradoxalement confirmé par M. Masson lui-même, me paraît suffisamment assuré pour passer à l'ordre du jour [1].

Si — à part M. Masson — tous les critiques qui se sont exprimés acceptent sinon toujours le vocabulaire, du moins la question posée, s'ils sont disposés à accorder carrément avec M. Casalis que « le problème posé a un caractère contraignant : l'œuvre de Dieu s'accomplit bien selon ces deux modes » [2], ou, plus prudemment, avec le P. Hamer, que l'auteur a touché un « point central », susceptible d'être « mis en relation avec certaines données premières de l'histoire néotestamentaire » [3], de nombreuses objections se font jour, en revanche, au sujet de l'interprétation, dans la christologie primitive, dans l'apostolat et dans l'Eglise, du rapport entre l'élément institutionnel et l'élément spirituel ou charismatique.

Deux groupes d'objecteurs se sont formés, typiquement composés, l'un de protestants pour lesquels l'institution ne saurait avoir aucune espèce d'existence indépendamment de l'événement, l'autre de catholiques romains pour lesquels l'événement ne saurait, à proprement parler, exister hors de l'institution. Les deux groupes font ainsi pencher, l'un en faveur de l'événement, l'autre en faveur de l'institution, le dualisme fondamental dont ils admettent par ailleurs les termes. Comme il est naturel, puisque l'auteur est protestant, les objections protestantes ont été présentées avec plus de virulence, les objections catholiques avec plus de réserve et de sympathie. Si l'auteur d'un tel travail eût été catholique, la proportion de virulence et de sympathie eût été, j'imagine, assez exactement inverse...

II. Objections protestantes

Trois études critiques disent l'essentiel. Les autres comptes rendus, plus courts en général, disent moins, ou moins bien, quand ils ne se bornent pas à démarquer. Il s'agit des articles, déjà mentionnés, de M. Franz.-J. Leenhardt : « L'Eglise est-elle une institution ou un événement ? » [4] et de M. Georges Casalis : « L'événement et l'institution ! » [5] auxquels il convient d'ajouter celui de M. André Dumas : « Remarques sur une exégèse « œcuménique » [6]. On mentionnera pour mémoire la recension critique, citée plus

[1] Non sans avoir remarqué que, si M. Masson s'était montré un peu moins timide à l'égard de la systématique, il aurait vu qu'il n'est pas nécessaire, pour comprendre l'Epître aux Colossiens, de l'amputer des passages relatifs à l'Eglise. Il se serait épargné la besogne peu réjouissante d'exhumer les hypothèses de Holtzmann à ce sujet et de reléguer dans l'anonymat l'un des plus grands théologiens du siècle apostolique (cf. Charles Masson, *Commentaire de l'Epître aux Colossiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1950).

[2] Etude critique « L'événement et l'institution ! » (*sic* pour le point d'exclamation). *Verbum Caro*, N° 15 (vol. IV, 1950), p. 137-143. Citation p. 139.

[3] Hamer, *art. cit.*, p. 279.

[4] Cf. *supra*, p. 106, note 2.

[5] Cf. note 2 de cette page.

[6] *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1950, N° 4, p. 311-323 (*sic* pour les guillemets).

haut, de M. Masson qui, tout en prétendant ne pas jouer le jeu, finit pourtant par esquisser un geste pour y entrer tout de même.

1. *Dans l'Ecriture sainte, l'événement serait et resterait toujours premier par rapport à l'institution qui tirerait sans cesse de lui la totalité de son existence.*

M. Casalis n'entend rejeter ni la réalité ni même le mot d'institution. « ... l'œuvre de Dieu se réalise selon ce mode : de la création du premier Adam au retour du second Adam, il y a une ligne sur laquelle elle s'inscrit, donnant naissance à des institutions successives qui s'annoncent et se confirment réciproquement. Dieu prend au sérieux le temps qu'il a créé, il respecte ce déroulement linéaire qu'il a ordonné, il s'abaisse jusqu'à s'y soumettre, jusqu'à y engager son éternité; d'un bout à l'autre de l'Ecriture, il est le Dieu de l'incarnation; son œuvre est *inséparable* de généalogies, de sites géographiques, de l'histoire d'un peuple, d'une monarchie héréditaire, des trente ans de la vie d'un homme, d'une communauté visible dont les douze ont été les premiers membres; l'œuvre de Dieu en ce monde est déposée entre les mains des hommes : le risque de son amour est la réalité de notre salut; s'il n'y avait pas l'institution, l'Evangile serait peut-être un idéal ou une distraction élevée, mais non pas la *Vie* nouvelle offerte à tout homme tel qu'il est et là où il est. [1] »

Mais « Dieu ne prend pas de risque sans y parer; sa fidélité n'est pas séparable de sa liberté; l'institution n'a en elle-même ni garantie ni assurance immanentes, elle ne possède rien : elle ne peut vivre qu'en revenant sans cesse, par la foi, à l'événement qui lui a donné naissance et en en demandant à Dieu la confirmation toujours renouvelée; elle est donc par définition *reformata reformanda*, car le Saint-Esprit ne se laisse pas *enfermer* dans une continuité horizontale; le centre de gravité de l'institution est à la droite du Père » [2].

Et notre critique d'admettre « une double primauté de l'événement par rapport à l'institution, primauté créatrice et primauté providentielle » [3]. L'institution serait toujours « un fruit de l'événement. C'est *Dieu* qui crée Adam, élit Abraham, choisit Saül et David; c'est lui qui détermine — sur la ligne institutionnelle — le caractère unique de la messianité de Jésus; c'est *Jésus* qui choisit et appelle ses apôtres; c'est le *Saint-Esprit* qui donne à l'Eglise sa qualification missionnaire. [4] » La « continuité de l'institution », loin d'être imputable à quelque « principe immanent » [5] n'est assurée que par « la permanence au sein de l'institution de l'événement qui lui a donné naissance » [6], par la « toute-puissance et la liberté de l'événement au-dessus et à l'intérieur de l'institution » [7]. L'institution est ainsi une « trace laissée

[1] CASALIS, *art. cit.*, p. 139.
[2] *Ibid.*, p. 141.
[3] *Ibid.*, p. 141.
[4] *Ibid.*, p. 139.
[5] *Ibid.*, p. 140.
[6] *Ibid.*, p. 140.
[7] *Ibid.*, p. 140.

dans le monde par l'événement qui la crée, la conserve et la dirige »[1]. Au reste, « l'événement n'est jamais absolument isolé ou nouveau; il y a à travers toute l'Ecriture une sorte de « tradition de l'événement », si l'on peut dire, une espèce de continuité du miracle, selon laquelle des événements analogues s'annoncent et se confirment les uns les autres »[2]. Suivent quelques exemples bibliques.

Je crois comprendre tout cela et je pourrais même reprendre à mon compte et insérer dans mon ouvrage, dans la mesure où elles n'y sont pas déjà, plusieurs des propositions adjacentes de M. Casalis. Mais, sur le point central de sa critique, la primauté — qu'il affirme et croit démontrer — de l'événement sur l'institution, sa pensée me semble incertaine. Et je voudrais lui poser la question suivante : *chaque nouvel événement, qui se produit au cours du déroulement de l'histoire du salut, produit-il une institution nouvelle, ou dirige-t-il l'institution ancienne vers de nouvelles destinées ?* En Abraham, en David, en Christ, l'événement de l'intervention divine abolit-il l'institution ancienne pour en susciter une nouvelle, ou confirme-t-il l'institution ancienne en la faisant bénéficier d'une nouvelle effusion de l'Esprit ? L'on n'échappe pas, me semble-t-il, à cette alternative. M. Casalis doit choisir.

Qu'en sera-t-il si, comme certaines de ses déclarations et la teneur majeure de ses lignes le laissent supposer, il admet que l'institution est toujours le « fruit de l'événement » ? Au premier abord, la chose paraît assez simple : l'histoire du salut apparaîtra sous la forme d'événements successifs (vocation d'Abraham, alliance du Sinaï, élection de David, conception et naissance du Christ, élection des Douze, effusion de l'Esprit à Pentecôte, etc.), s'inscrivant chaque fois dans la réalité de ce monde sous la forme de ces institutions que sont la race d'Israël, l'alliance avec les Douze tribus, la monarchie davidique, le règne messianique de Jésus, le collège des Douze, l'Eglise primitive.

Mais prenons-y garde : dans cette perspective des choses, ces diverses institutions n'existeront que jusqu'au prochain événement qui viendra les abolir et créer une nouvelle institution. Or, quand se produira le « prochain » événement ? Il *devra* se produire immédiatement après le précédent, puisqu'en son absence l'institution, n'ayant en elle aucun principe immanent d'existence, s'écroulerait aussitôt, et avec elle « l'œuvre de Dieu en ce monde »[3]. En d'autres termes, on serait encore bien trop peu explicite en affirmant que l'institution est la « trace » temporelle laissée par l'événement. Il faudra préciser que cette trace est temporaire, moins encore : instantanée. Dans cette perspective, ce ne sera pas seulement de temps en temps, en Abraham, en David, en Jésus, qu'il y aura destruction de l'ancienne institution et création de la nouvelle, mais à chaque minute, à chaque seconde, à chaque milliardième de seconde. En quel sens dira-t-on alors que l'événement

[1] CASALIS, *art. cit.*, p. 141.
[2] *Ibid.*, p. 142.
[3] *Ibid.*, p. 139.

« dirige » l'institution ? Il faudra dire, dans cette perspective : l'événement prend sans cesse à nouveau (*immer wieder, je und je*) une forme... institutionnelle ? non pas même, mais une forme aussi visible, certes, mais aussi brève qu'un éclair. En quel sens parler dès lors d'une œuvre de Dieu « déposée » [1] dans le monde ? Il n'y a pas de dépôt, rien à diriger. L'œuvre de Dieu est pur événement, toute réalité institutionnelle est absente de l'histoire du salut.

Si M. Casalis tient vraiment à affirmer, comme il semble l'avoir fait, que l'institution n'a pas d'autre existence que celle qui, sans cesse à nouveau, lui est conférée par l'événement, qu'il raye le terme d'institution de son vocabulaire théologique et qu'il s'avoue franchement « moniste de l'événement ». Il se fera aisément approuver à l'époque d'existentialisme où nous vivons.

Mais y tient-il vraiment ? Certaines de ses déclarations, relatives à cette « ligne institutionnelle » *sur* laquelle [2] se produisent les interventions divines invitent à ne pas qualifier trop vite M. Casalis de négateur conséquent de l'institution. Il y a là, curieusement insérées dans ses démonstrations, des formules dont il semble qu'on pourrait s'autoriser pour penser qu'il considère la « ligne institutionnelle » non pas comme le produit constant de l'événement, mais comme une réalité déjà posée — par un événement antérieur, sans doute — mais non détruite par l'événement subséquent.

Quoi qu'il en soit, M. Casalis doit choisir : *s'il ne veut pas que chaque événement nouveau abolisse l'institution immédiatement antérieure, issue de l'événement immédiatement antérieur, s'il ne veut pas que l'histoire du salut recommence à zéro chaque fois que l'éternité divine intervient dans le temps, il faut qu'il admette que l'intervention divine, lorsqu'elle se produit au cours de l'histoire du salut, vient buter contre une institution déjà existante*;

— que dès lors il est faux d'affirmer, comme il croit pouvoir le faire, la primauté absolue de tout événement sur toute institution;

— que dès lors l'institution possède en elle-même, parce que Dieu le lui a donné, son principe de permanence;

— que dès lors l'histoire du salut apparaît non pas comme une suite d'événements créant et démolissant successivement à un rythme tourbillonnant, une suite d'institutions instantanées, mais comme une suite d'événements venant diriger, juger, sauver, réformer, avertir et consoler une institution unique et permanente, posée dans le monde dès le commencement de l'histoire du salut;

— que dès lors il y a un seul événement temporellement premier par rapport à l'institution : l'acte par lequel Dieu, dès la chute, a aussitôt constitué, en Seth, le surgeon, la première postérité élue de la femme [3] une institution destinée à devenir l'objet de sa divine conduite et le moyen, par lui voulu, posé et établi, de sa révélation et de sa rédemption;

[1] CASALIS, *art. cit.*, p. 139.
[2] *Ibid.*, p. 139 et 140.
[3] Cf. Genèse 3. 15; 4. 25.

— que dorénavant tous les événements viendront successivement diriger (c'est le cas de le dire, car il y a quelque chose et quelques-uns à diriger !) cette institution qui, par la volonté de Dieu, *existe avant eux*.

Entweder - Oder ! Il faut choisir. Ou bien le monisme de l'événement, ou bien le dualisme de l'institution et de l'événement. Lequel des deux termes de cette alternative l'Ecriture sainte conduit-elle à adopter ?

Quand Dieu élit Abraham, choisit David, unit son Fils à la chair de l'homme, quand le Christ appelle les Douze, quand il souffre et meurt, quand il ressuscite, quand le Saint-Esprit fond sur l'Eglise à la Pentecôte, il s'agit là sans doute d'événements manifestant la souveraineté de Dieu. Mais ces ruptures, ces surprises, ces « inventions » [1] tombent-elles du ciel comme un météore au hasard de sa chute ? Ne s'appliquent-elles pas toujours à l'institution qui les a précédées et qu'elles valorisent tout en l'accomplissant ? Dieu élit Abraham, certes, mais il le prend sur la ligne de Seth. Il choisit David, mais il le prend sur la ligne d'Abraham. Il opère, par son Esprit, la conception miraculeuse de son Fils, certes, mais il le fait naître dans la Maison de David. Jésus appelle les Douze, certes : mais c'est non pour détruire l'ancienne alliance, avec les Douze tribus, c'est pour la renouveler. Le Christ meurt : encore fallait-il qu'il fût né et que le Temple de son Corps existât. Il ressuscite : encore fallait-il qu'il ait vécu et que sa mort ait laissé un cadavre (un cadavre « enseveli », d'où l'importance capitale de la mention de la sépulture dans le catéchisme primitif, cf. 1 Cor. 15. 4, et dans le Symbole des apôtres). L'Eglise reçoit le Saint-Esprit à la Pentecôte : encore fallait-il qu'elle existe déjà auparavant pour le recevoir. Le livre des Actes ne commence pas au chapitre 2. Le chapitre premier nous montre l'Eglise réunie, dans le souvenir déjà, et dans l'attente.

Dès que l'institution est lancée par l'insondable prédestination divine, au début de l'histoire du salut, elle se trouve sans cesse précéder tous les événements qui suivront, et qui ne pourront la diriger, la réformer, la conduire à son accomplissement que parce qu'elle sera *autre chose qu'eux-mêmes*.

M. Franz.-J. Leenhardt est trop bon exégète pour ne pas avoir remarqué la « préséance » temporelle de l'institution sur l'événement. « Evidemment — écrit-il — dans le plan du déroulement des événements, l'institution est première, car Israël est antérieur à l'Eglise [2], le Christ-Messie antérieur au Christ-Seigneur, l'incarnation antérieure à la résurrection, etc. (...) On comprend bien que l'institution aille devant l'événement dans un exposé exégétique; comme exégète, l'auteur est hors de cause » [3]. Mais notre critique pense que, si l'on accorde à cette préséance, indubitable au point de vue *historique*, une importance *théologique*, on aboutira nécessairement à une « précellence » de l'institution sur l'événement, à une primauté « dans la

[1] CASALIS, *art. cit.*, p. 142.
[2] A la différence des suivants, cet exemple me paraît mal choisi, cf. *infra*, p. 115, note 4.
[3] LEENHARDT, *art. cit.*, *Vie protestante*, 2 juin 1950.

valeur »[1]. On trouvera plus bas[2] la réponse à cette critique et l'explicitation de ma position à cet égard.

Quoi qu'il en soit, M. Leenhardt reconnaît que la démarche que je me suis appliqué à suivre est conforme à la démarche de l'histoire. Mais, comme il ne peut s'expliquer cette démarche d'une manière satisfaisante, il recourt d'emblée à un expédient désespéré : il dénie, sur ce point, toute valeur théologique au témoignage scripturaire. Il se refuse à « canoniser l'histoire », à « croire qu'institution et événement sont théologiquement, c'est-à-dire absolument, ce qu'il (l'auteur) a constaté qu'ils sont historiquement à un moment de l'histoire »[3]. Un « moment de l'histoire » ! Mais ce « moment de l'histoire », c'est toute l'histoire sainte, canonique, l'histoire du salut ! Qu'est-ce donc qui a été canonisé si ce n'est cette histoire-là ? M. Leenhardt n eût-il pas été mieux inspiré en essayant, avec moi et mieux que moi, d'élucider cette démarche exégétiquement inattaquable, il le reconnaît lui-même ?

2. *L'institution serait limitée à l'histoire canonique à partir de laquelle surgirait toujours à nouveau l'événement de l'Eglise.*

M. Dumas se fait de l'histoire sainte, d'Abraham[4] à la mort des apôtres[5], une idée analogue à celle de M. Casalis : l'histoire est constamment « bouleversée » par l'intervention directe de Dieu, la totalité de son existence dépend sans cesse de l'« actualisation divine »[6]. A cet égard, son article appellerait les mêmes remarques que celui de M. Casalis. Mais alors que M. Casalis s'était borné à dégager — à sa manière sans doute — la démarche de l'histoire sainte, admettant, implicitement, que cette démarche est normative pour les conditions d'existence de l'Eglise ultérieure, M. Dumas vise à établir une différence essentielle, touchant l'élément institutionnel, entre l'histoire sainte, ou canonique, et l'histoire ultérieure. C'est là, à mes yeux, le principal intérêt de sa critique.

Il y a pour M. Dumas un rapport étroit entre l'histoire sainte et l'institution. L'histoire sainte est la période où Dieu, à coup d'événements, si l'on peut dire, forme l'institution qui seule méritera vraiment ce nom : le peuple juif, les témoins, prophètes et apôtres, tous Juifs, groupés autour de Jésus-Christ, le Roi des Juifs[7]. Tant qu'elle est en formation, cette institution est susceptible d'être « bouleversée ». Ces bouleversements, tout en contribuant à former l'institution et à la porter à sa perfection, ont en même

[1] LEENHARDT, *art. cit.*

[2] Cf. *infra*, p. 120.

[3] LEENHARDT, *art. cit.*

[4] Pour le dire en passant, j'ai quelque peine à comprendre pourquoi M. Dumas, à l'instar de tant d'autres d'ailleurs, ampute l'histoire du salut des onze premiers chapitres de la Genèse (ou du moins, à strictement parler, de Genèse 3-11). Théologiquement, l'intention du dernier rédacteur est claire : Abraham est descendant de Seth, il n'est pas le point de départ de la chaîne du salut. Il en est déjà un maillon.

[5] Cf. DUMAS, *art. cit.*, p. 318 et 319.

[6] DUMAS, *art. cit.*, p. 318.

[7] DUMAS, *art. cit.*, p. 318-319, *passim*.

temps pour but — si je comprends bien — d'inscrire dans l'institution elle-même les conditions divines auxquelles tous les hommes, juifs et païens, seront appelés ultérieurement au salut. Quoi qu'il en soit, c'est pendant la période d'histoire sainte seulement qu'il y a des institutions. « On ne doit pas nier l'importance du principe racial, dynastique et institutionnel d'Abraham à David, à Jésus et au collège des Douze, mais on remarquera justement que cette « histoire sainte », qui est la seule à mériter sans malentendu possible le nom d'« institution », est constamment bouleversée par l'intervention directe de Dieu. [1] »

La fin de l'histoire sainte marque *ipso facto* la fin de l'institution, désormais parfaite. « A partir du moment où l'histoire sainte s'arrête avec la fin de la génération unique des apôtres, c'est-à-dire à partir du moment où Dieu ne peut plus bouleverser directement son institution, celle-ci, justement, croyons-nous, s'arrête elle aussi et c'est elle seule qui devient alors dans le passé et dans l'avenir la référence objective de l'événement constant du Saint-Esprit. [2] » « D'Abraham, arrière-grand-père des douze tribus, aux douze apôtres, dont le dernier est Paul [3], le peuple juif reste donc jusqu'à la fin des temps la seule institution visible de Dieu sur la terre (...) Au lieu de voir courir côte à côte deux modes *permanents* de l'action de Dieu, il faut donc *limiter l'institution à l'histoire canonique*, à partir de laquelle surgit toujours à nouveau l'événement de l'Eglise. [4] »

L'institution, telle que M. Dumas la comprend, s'arrête donc pour lui à un moment donné, lorsqu'elle est terminée, accomplie, parfaite. Ce moment-là, il faut bien le remarquer, n'est pas la Croix, le matin de Pâques, l'Ascension ou la Pentecôte. C'est la mort des apôtres, lesquels, témoins autorisés du Christ, appartiennent encore à l'histoire sainte [5].

Il y a ainsi, pour M. Dumas, une différence essentielle entre l'Eglise apostolique et l'Eglise postapostolique. L'Eglise apostolique comporte un élément institutionnel central, le collège des Douze, que Dieu, comme il fait d'ailleurs de toute institution, « bouleverse » en y introduisant Paul; elle est une

[1] DUMAS, *art. cit.*, p. 318.

[2] *Ibid.*, p. 319.

[3] Paul, « l'un des Douze » serait pour notre critique un signe de plus que Dieu « bouleverse » toutes les institutions (cf. *art. cit.*, p. 318). C'est faire décidément bien peu de cas du témoignage explicite d'Actes 1. 15-26 sur le remplacement de Judas par Matthias.

[4] DUMAS, *art. cit.*, p. 319. Cette Eglise « totalement événement » possédera d'ailleurs des « institutions » qui seront « les fruits et non les compléments de cet événement » (*art. cit.*, p. 319). Précisons, pour n'avoir pas à y revenir, que ces « institutions », à la différence du peuple juif, « seule institution visible de Dieu sur la terre » (*art. cit.*, p. 319) ne peuvent avoir, pour M. Dumas, aucune portée théologique. Il s'agira simplement d'organes administratifs. De plus, puisqu'elles seront « les fruits de l'événement », elles n'auront, elles aussi, comme les institutions canoniques examinées au paragraphe précédent, qu'une existence instantanée. Pour ces deux raisons, conviendra-t-il de parler encore d'« institutions » et de me donner « mille fois raison » (*art. cit.*, p. 318) d'en affirmer l'existence ?

M. LEENHARDT, comme M. DUMAS, est enclin à considérer l'Eglise-Corps comme l'événement par rapport à l'institution définitive que serait son Chef. (Cf. *art. cit.*, *Vie protestante* du 9 juin 1950.) Les lignes qui suivent s'appliqueraient donc aussi aux remarques par lesquelles il termine son article.

[5] DUMAS, *art. cit.*, p. 318-319, *passim*.

institution contre laquelle viennent battre les interventions de la souveraineté divine. L'Eglise postapostolique ne comportera plus aucun élément institutionnel de quelque portée théologique, elle sera « *totalement événement* »[1], issu sans cesse à nouveau de l'événement du Saint-Esprit référé à l'institution définitivement établie du passé canonique.

M. Dumas peut-il s'autoriser du contenu de l'histoire canonique elle-même, *ou même du fait de sa fin* pour soutenir ses vues ? Il y a tout lieu d'en douter. Dans la perspective qu'il trace lui-même, on dirait tout aussi bien que les interventions divines, nécessaires pour établir l'institution, deviennent superflues dès que l'institution est parfaite;

— que l'institution, dès lors parfaite, n'a plus besoin d'être bouleversée;

— que c'est non pas l'institution, mais les événements qui disparaissent dès la mort des apôtres;

— que « l'institution, par l'intervention de Paul, passe à un niveau supérieur », mais qu'« en contre-partie l'événement ne se maintient pas comme événement »[2].

Dès que l'on se met à choisir, dans l'histoire canonique, ce qui « passe » et ce qui « ne passe pas » dans l'histoire ultérieure de l'Eglise, ce qui se reproduit et ce qui ne se reproduit pas, aucun choix n'est plus légitime qu'un autre. Pourquoi serait-ce l'institution qui s'arrête et non pas précisément les événements ? M. Dumas ne voit-il pas que du point de vue de l'histoire canonique, son choix est aussi arbitraire que le choix de l'Eglise romaine, « où Dieu ne peut plus bouleverser » l'infaillibilité pontificale ?[3] Car l'histoire canonique, constituant la réalité première, avec son aspect institutionnel et son aspect « éventuel », est destinée à devenir *tout entière* le fondement, la source et la référence de toute réalité théologique et ecclésiastique ultérieure.

De plus — et pour revenir au choix qu'il croit devoir faire — quand M. Dumas avance que l'institution s'arrête parce qu'elle ne peut plus être bouleversée, ne voit-il pas qu'on pourrait ajouter que, s'il en était ainsi, les événements aussi devraient s'arrêter, parce qu'il n'y a plus rien à bouleverser. Les deux arguments sont de la même force.

Si vraiment, pour M. Dumas, les réalités « éventuelles » de l'histoire canonique sont seules admises à passer dans l'histoire ultérieure de l'Eglise, si les réalités institutionnelles restent bloquées dans l'hoirie apostolique dont personne à jamais ne doit plus jouir, je me demande comment mon collègue prêche les textes de l'Ecriture sainte relatifs à ces éléments institutionnels dont « on ne doit pas nier l'importance »[4]. Une chose est certaine : il ne peut, sans se déjuger, les appliquer, sous aucun rapport que ce soit, à l'Eglise réformée de France, dont il est le ministre, ni à sa paroisse de Pau,

[1] DUMAS, *art. cit.*, p. 323.
[2] HAMER, *art. cit.*, p. 280.
[3] DUMAS, *art. cit.*, p. 318, note 15.
[4] *Ibid.*, p. 318.

ni à son ministère. Il ne peut non plus, quand il prépare sa prédication de Réformation, les appliquer à l'Eglise romaine. Ce serait avouer que l'institution n'est pas limitée à l'histoire canonique et que ces textes — avec tous les bouleversements dont ils témoignent ! — pourraient contenir quelque message pour les « institutions » (protestantes et catholiques) d'aujourd'hui. Or, si ces « institutions », quand bien même on les nommerait telles, n'ont rien de commun avec les seules institutions « qui méritent ce nom », celles du peuple juif, comment le message adressé à celles-ci concernerait-il celles-là?

La fin de l'histoire sainte (qu'avec M. Dumas et sous réserve d'explicitations plus amples, je ne serais pas opposé à fixer à la mort des apôtres), ne justifie donc pas les scellés apposés par notre critique sur les éléments institutionnels du témoignage canonique. L'histoire canonique, ni de par son contenu, ni du fait de sa fin, ne nous autorise à priver les siècles postapostoliques de l'une de ses deux composantes propres.

Si M. Dumas choisit tout de même, de manière si décidée et si unilatérale, ce ne peut donc être qu'en vertu de raisons extérieures au témoignage canonique. Ces raisons, il les donne lui-même : « Si l'on trouve que l'événement de l'infaillibilité divine ne confère à l'Eglise que sa dimension verticale et que l'on va chercher son horizontalité, non pas dans « la largeur et la longueur », autant que dans « la profondeur et la hauteur de l'amour de Christ » (Eph. 3. 18), mais dans la médiation d'institutions sacralisées, on retombe, me semble-t-il, immédiatement dans les systèmes de doubles assurances que la Réforme a refusés et continue de refuser, pour sauver avec la « Sola gratia » de Dieu la « Sola fides » de l'homme. En ce point essentiel, « tertium non datur ». Il ne s'agit plus de se compléter, mais bien de choisir aujourd'hui comme au XVIe siècle. [1] »

Renvoyant au paragraphe suivant l'examen des « doubles assurances » et à la conclusion du présent article celui de la complémentarité, bornons-nous à remarquer ici que c'est en se prévalant d'un événement survenu au XVIe siècle que M. Dumas choisit si délibérément entre les divers éléments du témoignage canonique. Cet événement, la Réforme, permettrait seul d'expliciter valablement le témoignage canonique, ambigu par lui-même. Qu'en conclure, sinon que l'interprétation de la Sainte Ecriture dépendrait alors décisivement d'événements survenus au cours de l'histoire postcanonique de l'Eglise ? Si l'on se fait cette idée de la Réforme du XVIe siècle, de son sens, de sa portée, est-on encore fondé à reprocher à Rome d'avoir découvert dans l'Ecriture, grâce aux événements survenus dans l'Eglise, l'Infaillibilité pontificale, l'Immaculée conception et l'Assomption de la Vierge ? Si l'on fait dépendre l'interprétation de l'Ecriture d'une « tradition protestante », fût-elle limitée à quelques brèves mais fulgurantes illuminations parues au XVIe siècle, qu'aura-t-on à reprocher à la notion romaine qui, elle non plus, n'entend rien ajouter à la révélation dont témoigne l'Ecriture canonique, mais uniquement l'expliciter ? Il ne faut pas avoir deux poids, ni deux mesures.

[1] DUMAS, *art. cit.*, p. 317.

3. « *Une tentation* ».

L'on sent une certaine crainte dans les lignes de M. Casalis et plus encore peut-être dans celles de M. Dumas, la crainte que mon exégèse puisse « séduire pour des raisons œcuméniques externes à elle-même » [1]. En quoi consiste au juste cette séduction que l'on redoute ?

Ce serait de « retomber dans les systèmes de doubles assurances que la Réforme a refusés et continue de refuser, pour sauver avec la « Sola gratia » de Dieu la « Sola fides » de l'homme » [2], de rendre l'Eglise « subtilement autonome à l'égard de Dieu » [3], d'en faire « une institution sacrée ayant avec la promesse inaliénable quelque peu sa pérennité en elle-même, donc en dehors de la constante grâce de Jésus-Christ » [4]. Mes écrits [5], « au lieu de dégager le protestantisme des équivoques du *corpus christianum*, inviteraient à les reconsidérer parmi nous » [6]. Bref — M. Dumas ne mâche pas ses mots — ma tentative « reflète (...) au-delà d'elle-même une erreur foncière et une tentation actuelle pour beaucoup » [7].

[1] DUMAS, *art. cit.*, p. 316.
[2] *Ibid.*, p. 317.
[3] *Ibid.*, p. 319.
[4] *Ibid.*, p. 322.
[5] M. DUMAS, au début de son étude critique, a mentionné deux articles que j'ai publiés, ici même, en 1947 : « Le problème de l'Eglise chez M. Karl Barth » (*Verbum Caro*, N° 1, p. 4-25) et « Le dualisme Israël-Juda » (*Verbum Caro*, N° 4, p. 172-190). Les objections qu'il fait à ce dernier article (il n'étudie pas le premier) ne diffèrent pas de celles qu'il fait à mon exposé néotestamentaire. Répondre à celles-ci, c'est répondre à celles-là. Aussi bien s'agit-il de deux moments d'une même histoire : l'histoire du salut.
[6] A propos des « équivoques du *corpus christianum* », M. DUMAS aborde curieusement, en note (*art. cit.*, p. 322, note 22), la restauration suspecte des évêques et de la liturgie, comme s'il y avait la moindre relation entre les deux sujets. Tous les évêques ne furent pas concordataires, et l'on n'attendit pas la permission de Constantin pour en avoir, ni pour célébrer la liturgie.
[7] DUMAS, *art. cit.*, p. 322. A ces déclarations font écho celles du pasteur PAUL WEBER, qui aborde les conséquences pastorales du débat. Comparant, très brièvement d'ailleurs, *L'institution et l'événement*, avec *Au cœur de l'Eglise*, de M. MAURICE NEESER (qui subordonne, lui aussi, l'institution à l'événement au point de l'y dissoudre), il écrit : « De la position que prendra le pasteur dans ce débat dépend toute l'orientation de son ministère. S'il accorde, si peu que ce soit, à la liturgie d'être un rite, à la formule la puissance de produire ce qu'elle représente, à l'organisme ecclésiastique de contenir la grâce, il devient un prêtre. (N. B. Je me demande en passant ce que les prêtres penseront de cette définition de leur ministère.) Il est l'intermédiaire nécessaire entre Dieu et le fidèle. Il acceptera difficilement dès lors les membres hors cadres ecclésiastiques, individus ou communautés, et ne verra la possibilité de l'unité chrétienne que dans la découverte d'une institution doctrinaire, ecclésiastique et rituelle commune à tous, où le sacerdoce universel n'existe plus. Si le pasteur accorde au contraire à la grâce pleine souveraineté, si tout en reconnaissant la nécessité de l'institution, il la soumet à la grâce (N. B. C'est précisément ce que je prétends faire : encore faut-il qu'il y ait quelque chose, quelque don de la grâce, à soumettre à la grâce !), il n'est plus lui-même, comme tous ses frères, qu'un pauvre homme de prière, constamment dépendant de la libre volonté de Dieu, jamais certain de l'efficacité de sa parole ou de ses actes pastoraux. Loin de rechercher l'obéissance à l'institution, il sera tenté d'accorder beaucoup, même trop d'importance à ce que nous pourrions appeler les signes anarchiques de l'Esprit. (N.B. Je ne comprends pas comment on pourrait accorder « trop d'importance » à l'œuvre du Saint-Esprit, si vraiment c'est la sienne. Telle est précisément la question !) Il court le risque d'un dangereux éclectisme. On voit que la première

Voilà les craintes qui ont fait prendre la plume à mes collègues, et comme je les comprends ! Si vraiment les quelques travaux théologiques originaux que j'ai pu publier menaient à ces erreurs-là et induisaient en ces tentations-là, il y aurait lieu de s'alarmer. Ces erreurs, d'ailleurs, on ne me les impute pas telles quelles. Elles sont « au-delà » de ma tentative [1], on n'en voit chez moi que le « principe » [2]. Mais on entrevoit déjà, de ce principe, des « conséquences » dont on fait à ma fidélité réformée plus qu'à ma clairvoyance intellectuelle le crédit de penser que je les jugerais « partielles et excessives » [3]. On me suspecte donc, très gentiment d'ailleurs, d'inconscience : je ne me rendrais pas compte des « conséquences » — que je refuserais — du « principe » que j'accepte.

Quel est le « principe » auquel on s'achoppe ici ? Je pense bien comprendre mes trois collègues Casalis, Dumas et Weber en formulant comme suit leur objection majeure, dont relèvent finalement toutes les autres : *le « principe » auquel ils s'achoppent, c'est le caractère indélébile que j'ai cru, à la suite de l'Ecriture telle que je la comprends, devoir reconnaître à l'institution, du début de l'histoire du salut à la consommation de l'histoire de l'Eglise.*

Parce que je ne pense pas que l'existence de l'institution dépend, sans cesse à nouveau, des interventions de Dieu, parce que je la crois douée, par la volonté de Dieu, d'une permanence immanente, parce que je crois qu'elle reste ce qu'elle est même lorsque la Parole de Dieu « se fait rare » en elle [4], ou que les hommes qui la composent se montrent infidèles, on en déduit aussitôt que je *dois* aboutir, non pas aujourd'hui certes, mais demain peut-être, aux « doubles assurances » [5] et à tout ce qui s'ensuit.

Cette déduction est-elle correcte ? Je ne le pense pas. Elle suppose une certaine interprétation, quelque peu magique, de la notion de caractère indélébile, interprétation qui n'est nullement la seule possible et à laquelle mon ouvrage ne prête expressément pas.

Le caractère indélébile de l'institution n'a rien à voir avec sa « vie », avec sa fidélité et sa dignité « éventuelles ». Il n'est que le sceau, le « caractère » imprimé sur elle et qui la destine à l'usage pour lequel *Dieu* la réserve. Etre marqué par la main de Dieu par le baptême ou la consécration pastorale, par exemple, ce n'est pas encore être sauvé à tout jamais, tant s'en faut. C'est uniquement être mis à part, une fois pour toutes, pour devenir, sans cesse à nouveau, l'objet de la visitation divine. Etre marqué, ce n'est pas encore être sauvé. Etre appelé, ce n'est pas encore être élu à jamais [6]. Mais

solution est somme toute plus facile et moins dangereuse que la seconde. (N. B. Je ne comprends pas comment le « danger » d'une solution soit une garantie de vérité.) C'est pourquoi elle est une tentation constante à laquelle succombent une fois ou l'autre presque tous les pasteurs » (article « Au cœur de l'Eglise », *Les Cahiers protestants*, novembre-décembre, 1950, p. 363-364).

[1] DUMAS, *art. cit.*, p. 322.
[2] *Ibid.*, p. 321, note 21.
[3] *Ibid.*, p. 321.
[4] Cf. 1. Samuel 3. 1.
[5] DUMAS, *art. cit.*, p. 317.
[6] Cf. Mat. 22. 14.

la marque reste; mais être appelé, c'est devenir, à jamais, quelqu'un qui demeurera toujours, quoi qu'il fasse et quoi qu'il veuille, *quelqu'un-qui-a-été-appelé-par-Dieu.*

Comment ne pas voir que le caractère indélébile, ainsi compris, tout permanent, tout immanent qu'il est, n'a rien d'un « *privilège* immanent »[1]. Il comporte, pour reprendre le vocabulaire de mes trois collègues, avec le « risque » du salut, le « risque » du rejet. Les membres du peuple élu qui n'ont pas reconnu leur Messie, et Judas « l'un des Douze » en sont les exemples canoniques les plus frappants. Où est le privilège ? Où est la seconde assurance, qui viendrait doubler la première ? Comment déduirait-on de la « préséance historique » des hommes institués par Dieu et des institutions divines leur « précellence théologique » ? C'est au contraire en donnant à leur préséance historique sa portée théologique correcte que l'on découvre qu'elle n'est justement pas précellence.

L'absence de « risque », l'absence d'engagement et de responsabilité, l'absence de crainte et de tremblement, le terrible confort, la morne *securitas*, la tentation en un mot, où les trouver, sinon hors de tout rapport avec l'institution divine indélébile ? Là vraiment, en dehors de l'étreinte divine, le risque ne règne pas. Là vraiment, le croyant, même baptisé adulte, n'est pas responsable devant son Dieu, ni l'Eglise devant son Seigneur. Car, dès que l'événement divin ne se produit plus, quelle portée attribuer encore à ce baptême et à cet appel d'hier qui, prétendûment, la tiennent tout entière de l'« actualisation divine » ? Dès que l'Eglise est infidèle, comment serait-elle responsable devant Dieu puisque, prétendûment, son infidélité détruit son être même, qu'elle n'est rien, qu'elle n'existe pas hors de la foi et de l'obéissance, qu'elle n'est, sans cesse à nouveau, que le « fruit de l'événement », qu'elle ne « porte pas sa pérennité en elle-même » ? Plaisant « risque » que celui de ne jamais « risquer » d'être jugé que par défaut et condamné que par contumace ![2]

Si ce n'est pas ce « risque »-là que l'on veut courir, si l'on ne croit pas

[1] DUMAS, *art. cit.*, p. 318. C'est nous qui soulignons.

[2] Puisque M. WEBER se préoccupe, à juste titre, des conséquences pastorales du débat, me permettra-t-il de lui faire remarquer la conséquence logique à laquelle mènerait la négation du caractère indélébile de l'institution, tel qu'il vient d'être exposé ? Si vraiment la consécration pastorale n'est pas indélébile, que fera le pasteur dans ses moments de doute (qui peuvent être de longs moments) ? Il sera parfaitement *libre* de quitter le pastorat pour devenir industriel, artiste, professeur ou éditeur. Rien ne saurait le retenir. *Il n'est plus pasteur.* Il est « ancien pasteur ». Et s'il est marié, et que l'événement de l'amour (qui est sans doute un don de Dieu), ne se produise plus, n'est-il pas *libre* de divorcer ? N'a-t-il pas lieu de ne se croire *plus marié* ? (Cf., pour les *deux* exemples, Jérémie 2. 20). Si l'institution *n'existe pas* indépendamment de l'événement, on aboutira, en toute sincérité, à ces conséquences-là, que je ne mentionne que brièvement, mais dont on mesurera d'emblée l'immense et lamentable portée. Où est la plus grande « facilité » ? Où est, inversement, la plus grande discipline, et, par là même, la plus efficace consolation ?

Ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται *οὐαὶ γάρ μοί* ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι. 1 Cor. 9. 16. Comment exprimer plus fort le caractère institutionnel, indélébile, à jamais *fatidique* (ἀνάγκη !) du ministère ?

qu'il suffise à l'Eglise d'être infidèle pour être inexistante, comment n'aboutirait-on pas à entrevoir que la succession apostolique et la Seigneurie actuelle du Christ sur son Eglise, loin d'être « inconciliables » [1] sont au contraire les deux faces, différentes certes, mais unies, sans séparation ni confusion, de la même divine réalité ?

III. Le sens des objections catholiques romaines

Jusqu'ici, du côté catholique, on s'est borné, en général, à présenter, parfois très largement, les thèses principales de l'ouvrage. L'on n'a pas formulé systématiquement les objections catholiques. Avec un peu d'attention, on les découvre pourtant, dans plusieurs comptes rendus.

Le R. P. I.-H. Dalmais [2] n'est pas certain que « l'œcuménisme de l'auteur et sa crainte des préjugés confessionnels ne lui aient pas fait minimiser la signification de la reconnaissance de Paul par les Douze et de la tradition de la communauté de Jérusalem transmise aux Eglises pagano-chrétiennes » [3]. Il constate au reste que, « si des protestants peuvent y approfondir (dans ce livre) la redécouverte de cette réalité institutionnelle de l'Eglise, des catholiques auront profit à prendre plus vivement conscience de la Seigneurie du Christ et des libres dispositions de l'Esprit. [4] »

Pour Dom T. Strotmann [5], « ce qui ne paraît pas vraisemblable, (...) c'est la pure juxtaposition des deux apostolats qui, il est vrai, selon lui (l'auteur) se reconnaissent réciproquement, mais y apparaissent sans aucun rapport organique de fonctionnement. Il est curieux de constater que parmi les textes cités à travers ce livre ne figure nulle part Act. 9. 26-28, où pourtant apparaît avec tant d'évidence l'insertion sociologique de Paul-charismatique dans l'Eglise - « institution ». A cet endroit on voit clairement que c'est l'apostolat-institution qui, au début même de la carrière de Paul, rend l'apostolat-événement acceptable et *efficace*. [6] »

Le R. P. M. Villain [7] mettrait « un accent de plus — indiqué avec vigueur dans les Actes — sur la place et la signification de la vision de Joppé (Act. 10 et 11). (...) La dialectique des Actes, du ch. 1 au ch. 15 a pour but de montrer que toutes les initiatives et toutes les sanctions en ce qui concerne les progrès de l'Eglise naissante sont dévolues à Pierre. (...) Dès l'abord ... tout le ministère de Paul est, d'une certaine façon, sous la mouvance du chef des Apôtres. (...) Cet accent emporte tout, jusqu'à la reconnaissance d'une primauté de l'institution et, *in concreto*, de Pierre. (...) Paul, quelle que soit l'authenticité, l'originalité, la liberté de son apostolat, demeure comme à l'ombre de Pierre — ce qui n'implique aucune dévalorisation de sa propre

[1] Dumas, *art. cit.*, p. 318.
[2] Compte rendu dans *La Vie spirituelle*, octobre 1950, p. 321.
[3] Dalmais, *art. cit.*
[4] *Ibid.*
[5] « Relation », dans *Irenikon*, 1er trimestre 1951, p. 143-144.
[6] Strotmann, *art. cit.*, p. 144.
[7] Rubrique « L'œcuménisme », dans *Rythmes du monde*, 1950, N° 3, p. 103-106.

mission. (...) Cela dit, nous ne faisons pas mystère de constater que la polémique antiprotestante (surtout posttridentine) conduit à sous-estimer parfois l'événement au profit de l'institution, et c'est le bienfait du livre de M. Leuba que de nous ramener à un plus juste équilibre, mais pourvu, je le répète, que nous ne cédions pas à la tentation de la parité.[1] » Pourquoi le pasteur Leuba n'a-t-il pas étudié le verset capital de Matthieu 16. 18 ? « Tant que nos frères protestants ne l'auront pas regardé bien en face et qu'ils n'en auront pas saisi toute la signification (...), ils continueront hélas ! à taxer de « prétention » la solution romaine qui est pourtant la seule vraiment complète. Soyons reconnaissants au pasteur Leuba de nous avertir de ne jamais délaisser l'événement, de le revaloriser, de le mieux intégrer. Mais osons lui redire que la seule forme d'union organique est dans la subordination de l'événement à l'institution.[2] »

Le R. P. J. Hamer[3] souhaiterait apporter deux précisions : « le caractère temporellement limité de l'événement et sa finalité institutionnelle. (...) Peut-on concevoir que l'événement soit marqué d'une permanence autre que celle de l'institution dans laquelle il débouche ? L'événement, en effet, n'est pas un potentiel d'énergie qui se déchargerait régulièrement ou irrégulièrement dans l'institution, mais l'action même de Dieu qui, dans des crises décisives, parfois par l'éclatement des formes antérieures, renouvelle ses institutions. Si l'événement ne dure pas, c'est parce qu'il n'existe pas à proprement parler en dehors de l'institution. Il est tout entier orienté vers elle. Et pourtant il ne s'agit pas d'une absorption pure et simple de l'événement dans l'institution, mais bien plutôt d'une « sublimation » de l'institution par l'événement. Le terme toutefois de cette crise sera nécessairement le renouveau de l'institution. L'événement est *pour* l'institution, et pas vice versa. (...) La non-réciprocité des deux termes de la dualité ressort assez nettement des textes néotestamentaires. Si Paul va demander aux chefs de l'Eglise de Jérusalem une confirmation de son apostolat (Gal. 2. 1-10), on ne voit nulle part les Douze chercher auprès de Paul une sanction équivalente. Par ailleurs, les communautés pagano-chrétiennes, en introduisant une préoccupation d'universalisme dans les communautés judéo-chrétiennes, ont joué leur rôle d'événement par rapport à l'institution (Gal. 2. 11-14; Act. 15. 6-21). L'Eglise, désormais, devient authentiquement « catholique ». L'institution, par l'intervention de Paul, passe à un niveau supérieur, mais en contre-partie l'événement ne se maintient pas comme événement.[4] »

Toutes ces remarques sont profondément concordantes. Elles impliquent des objections exactement opposées à celles de MM. Casalis et Dumas. Nous ne pourrons y répondre avec la même ampleur parce qu'elles sont

[1] VILLAIN, *art. cit.*, p. 104-105.
[2] *Ibid.*, p. 106.
[3] *Art. cit.*, *supra*, p. 106, note 3.
[4] HAMER, *art. cit.*, p. 280. Plusieurs recensions catholiques ont paru depuis la composition de cet article, entre autre celle de la *Herder-Korrespondenz*, octobre 1951, p. 15-16 et — me dit-on — celle de la *Revue Biblique*. Il n'a plus été possible d'en tenir compte sans retarder encore la parution de ce numéro.

formulées de manière beaucoup plus brève, beaucoup moins systématique et qu'il ne saurait être question, dans un simple article, de remonter à leurs sources d'inspiration et de passer en revue toute l'ecclésiologie catholique. Contentons-nous de relever ce qui se rapporte le plus immédiatement à notre propos [1].

L'on peut formuler ainsi l'objection principale faite par les théologiens catholiques cités : *dès la Nouvelle Alliance, les interventions divines seraient subordonnées à l'institution, et l'événement n'existerait pas, à proprement parler, hors de l'institution.*

Les théologiens catholiques ne nieraient pas, je suppose, que, sous l'Ancienne Alliance, l'institution juive (lignée d'élection Seth-Abraham, race israélite, alliance avec les Douze tribus, dynastie davidique) est véritablement conduite, reprise en main, réformée, avertie, consolée, désavouée à l'occasion, par les interventions souveraines de l'Esprit de Dieu. Peut-être même s'accorderaient-ils davantage avec MM. Casalis et Dumas qu'avec moi-même et admettraient-ils la primauté absolue des interventions divines par rapport aux institutions israélites. (Il y aurait lieu, en ce cas, de leur signaler les difficultés que soulève une telle interprétation de l'histoire du salut, même dans l'Ancienne Alliance.) Quoi qu'il en soit, ils admettraient sans trop de peine, je crois, que les institutions juives n'ont pas de primauté absolue sur les événements divins, de la chute à la fin de l'Ancienne Alliance.

En revanche, pour eux, tout change à cet égard, dès la Nouvelle Alliance. L'institution est dès lors parfaite, et elle a un caractère de primauté par rapport à tous les événements ultérieurs. Sur ce point, les théologiens catholiques sont parfaitement d'accord avec M. Dumas. La différence ne vient qu'ensuite. Pour M. Dumas, l'institution s'arrête à la fin de l'histoire canonique. Pour eux, elle continue. Dans l'alternative qui découle de la perspective commune à M. Dumas et au catholicisme, M. Dumas a choisi l'un des termes, et le catholicisme l'autre. [2]

Le choix du catholicisme est-il plus légitime que celui de M. Dumas ? Pour répondre à cette question, il faut examiner la nature du rapport, dans la Nouvelle Alliance, entre l'institution et les interventions souveraines de Dieu, selon la notion catholique.

L'affirmation de base est que les événements divins sont subordonnés à l'institution divine, qu'il ne faut pas céder « à la tentation de la parité » [3], que « la seule forme d'union organique est dans la subordination de l'événement à l'institution » [4], et que « l'événement n'existe pas, à proprement parler, en dehors de l'institution » [5].

Que signifie tout cela, sinon que l'intervention souveraine de Dieu, dès

[1] Nous reviendrons plus amplement sur la question lorsque nous examinerons, ici même, dans un numéro ultérieur, le récent ouvrage du P. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950. On trouvera, dans nos remarques au sujet de ce livre, ce que les comptes rendus cités plus haut ne nous donnent pas lieu de développer maintenant.

[2] Cf. *supra*, p. 116.

[3] Villain, *art. cit.*, p. 105.

[4] *Ibid.*, p. 106.

[5] Hamer, *art. cit.*, p. 280.

le début déjà de la Nouvelle Alliance [1], ou, au plus tard, dès l'entrée des païens dans l'Eglise, désormais « authentiquement catholique » grâce à l'intervention de Paul [2], ne consiste plus en événements *extérieurs* à l'Eglise-institution, qui viendraient la rencontrer et la conduire à salut, mais en événements toujours uniquement produits dans l'institution dont ils ne feraient que manifester l'évolution purement interne ?

Dans ces conditions, les événements n'ont de portée, de valeur, d'existence théologiquement légitime, que dans la mesure où ils sont entérinés par l'institution qu'ils ne sauraient jamais désavouer. Ou alors, s'ils la désavouent, c'est qu'ils ne sont pas des événements divins authentiques. Tout conflit entre événement et institution est exclu. La succession apostolique ainsi comprise ne constitue pas seulement l'être de l'Eglise, mais sa vie, sa dignité, elle garantit sa fidélité.

Certes, beaucoup d'événements pourront se produire *à l'intérieur* de l'Eglise : Dieu interviendra par un saint François, par une sainte Catherine de Sienne, pour mentionner les exemples classiques. Encore faut-il que la hiérarchie reconnaisse ces interventions divines et leur donne sa sanction. Elles ne portent pas en elles-mêmes leur pleine validité spirituelle.

Quant aux événements divins arrivés *hors* de l'Eglise-institution, ils ne sauraient plus, sous aucun rapport après le temps apostolique, être pour celle-ci une manifestation positive de la souveraineté de Dieu, destinée à avertir, à consoler et à conduire l'Eglise. Si obsédante que soit, par exemple, la Réforme du XVIe siècle pour la hiérarchie, si maternel que soit le souci que celle-ci porte aux frères séparés, l'existence des Eglises protestantes ne saurait constituer, pour l'Eglise romaine, un événement voulu de Dieu pour la réformer elle-même. Elle est un mal, dont Dieu certes a été assez puissant pour tirer un bien : la Contre-Réforme tridentine. Mais elle ne saurait constituer un événement bon par lui-même — abstraction faite de ses éléments humains et pécheurs — porteur en lui-même des promesses divines pour l'institution hiérarchique elle-même. En d'autres termes, l'événement de la Réforme ne contient rien de bon qui ne se trouve ou ne se soit déjà trouvé dans l'Eglise de Pierre, ou que Dieu ne puisse susciter à l'intérieur de celle-ci sans le lui apporter du dehors.

Pour être susceptible d'être intégré à l'Eglise, il faut donc qu'un événement y puise son origine, ou tout au moins s'inscrive dans la continuité immanente de la tradition. Tout événement qui viendrait battre l'institution comme l'Océan bat le navire pour le mieux porter, est d'emblée considéré

[1] Comme l'admettent ceux qui, tels les PP. DALMAIS et VILLAIN, soulignent la primauté de Pierre sur Paul, dès le début.

[2] Comme semble l'admettre le P. HAMER (*art. cit.*, p. 280). Remarquons au reste que, quand le P. Hamer écrit : « L'institution, par l'intervention de Paul, passe à un niveau supérieur, mais en contre-partie l'événement ne se maintient pas comme événement », il ne donne pas seulement un exemple d'une dialectique générale de l'institution et de l'événement, mais il sous-entend en fait que cet exemple est le dernier. Jamais plus tard un événement semblable à l'intervention de Paul ne pourra se passer dans l'Eglise. Jamais un événement analogue ne produira plus « l'éclatement des formes antérieures » (*art. cit.* p. 280).

comme inadéquat à l'intégration. Toute explicitation, toute actualisation décisive de l'Evangile issues d'événements extérieurs à l'Eglise seront considérées comme impossibles, dangereuses, séductrices.

En quel sens pourrait-on dès lors souhaiter prendre « plus vivement conscience de la Seigneurie du Christ et des libres dispositions de l'Esprit » [1] et se laisser « avertir de ne jamais délaisser l'événement, de le revaloriser, et de mieux l'intégrer » ? [2] Ces vœux, si sincères, si ardents soient-ils, ne sont-ils pas dénués de tout fondement théologique ? Ces « événements »-là, inexistant en principe en dehors de l'institution, ne pourraient sous aucun rapport la diriger. Car il n'y a plus de conduite possible, mais seulement une espèce d'harmonie préétablie, ne comportant aucune direction. Ne conviendrait-il pas de parler à ce sujet de « monisme de l'institution » ?

S'il fallait demander à M. Dumas comment il prêche les textes institutionnels de l'Ecriture, on demandera ici — et tout naturellement aux membres de l'Ordre des Prédicateurs — comment ils prêchent les textes bibliques qui nous attestent ces événements souverains de l'histoire canonique, ces avertissements, ces reprises, ces réformes, ces redécouvertes, ces repentances, ces revalorisations. Ces interventions souveraines de Dieu dans l'histoire canonique peuvent-elles avoir pour l'Eglise catholique, depuis le deuxième siècle, et pour les diocèses dont relèvent nos frères séparés une portée autre qu'archéologique, que purement historique ? Des interventions semblables pourraient-elles encore se produire ? L'on ne voit pas comment, puisque les événements postcanoniques sont désormais subordonnés à l'Eglise-institution.

De même que, pour M. Dumas, les « institutions » de la période postcanonique n'avaient plus aucun rapport avec l'unique institution sainte, de même ici, les « événements » de l'histoire ecclésiastique seront essentiellement différents des événements canoniques. De même que, pour M. Dumas, le témoignage biblique sur les institutions devenait sans objet, de même ici deviendra à jamais inactuel le témoignage biblique sur les souveraines interventions de Dieu.

IV. Similitude des objections protestantes et catholiques

Somme toute, pour les critiques protestants, l'institution *n'existe pas* hors de la dépendance constante de l'événement. Pour les critiques catholiques, l'événement *n'existe pas* hors de la reconnaissance par l'institution (au moins dans la Nouvelle Alliance). Les deux groupes d'objections dessinent deux positions exactement opposées et irréductibles. En effet, M. Dumas a raison, « tertium non datur » [3].

Mais ce qu'il y a de curieux, c'est que ces deux positions, tout opposées et irréductibles qu'elles sont, procèdent en réalité d'une même option fondamentale. Dans un sens ou dans l'autre, la subordination de l'un des termes

[1] Dalmais, *art. cit.*
[2] Villain, *art. cit.*, p. 106.
[3] Dumas, *art. cit.*, p. 317.

à l'autre procède du même principe : *l'œuvre de Dieu, c'est l'éternité devenue temps*. D'accord sur ce point de départ, protestants et catholiques ne diffèrent que sur l'interprétation qu'ils en donnent. Et l'exacte opposition des critiques faites à mon étude ne fait que confirmer la chose.

Pour les protestants — les protestants qui se veulent les plus conséquents, les plus conscients, tels MM. Casalis et Dumas — c'est « sans cesse à nouveau » que l'éternel devient temporel. Sans cesse à nouveau, de par l'intervention souveraine de Dieu, l'événement devient institution et l'on ne peut parler d'institution sans se référer constamment à l'événement dont elle dépend totalement.

Pour les catholiques, c'est « une fois pour toutes », à la fondation de l'Eglise, que l'éternel est devenu temporel. Une fois pour toutes, de par l'intervention souveraine de Dieu, l'événement est devenu institution. Et désormais, l'on ne peut plus parler de cet événement sans se référer à la forme définitive sous laquelle il s'est coulé dans l'institution.

Protestants et catholiques, au nom du même principe de base, refusent donc finalement le dualisme essentiel qu'ils avaient été d'accord — abstraction faite d'éventuelles divergences de vocabulaire — de constater exégétiquement. Par ce refus, ils enferment le problème théologique qui nous occupe dans une alternative. Tant qu'on en reste à l'idée que l'éternité devient temporelle, on est réduit à se représenter ce devenir comme se réalisant soit « sans cesse à nouveau », soit « une fois pour toutes ». Or, nous l'avons vu, les deux termes de l'alternative sont inacceptables. Le refus du dualisme conduit nécessairement à une impasse.

Cette impasse, c'est l'impasse même du *monophysisme*. Nous la saisissons ici non pas tant sous sa forme christologique que sous sa forme ecclésiologique [1]. On n'échappera à cette impasse qu'à une condition : c'est d'admettre que l'éternité, loin de *devenir* temporelle, se manifeste au contraire *dans le temps — un temps qui n'est pas elle-même* — et s'unit à lui sans en supprimer la spécificité, ni dans l'instant, ni dans la durée [2].

M. Casalis a donc parfaitement raison : la christologie de Chalcédoine est le « centre caché » [3] non seulement de mon étude, mais de la vaste question qu'elle a abordée exégétiquement, sous un angle assez différent, au premier abord (mais au premier abord seulement) de la christologie des deux

[1] Je rejoins ici les conclusions auxquelles M. Thurian (« Le dogme de l'Assomption », *Verbum Caro*, N° 17, p. 28-37) a été amené par une tout autre voie, à cette différence près que, décelant le monophysisme *au niveau ecclésiologique*, je crois devoir constater qu'il n'a pas été seulement l'apanage du catholicisme romain, mais aussi, sous des formes différentes, produisant des symptômes tout autres, du protestantisme tant réformé que luthérien. La christologie calviniste, en revanche, ne saurait être taxée de monophysisme.

[2] Le P. J. V. M. Pollet (compte rendu dans la *Revue des sciences religieuses*, N° 86, mai-octobre, 1950, p. 376-378) signale avec beaucoup de pertinence que « la dialectique du sujet est commandée par des principes supérieurs : rapport des deux Testaments, dualisme néotestamentaire du Temps et de l'Eternité ». Il voit là, à juste titre, « la clé du problème ». (*art. cit.*, p. 378).

[3] Casalis, *art. cit.*, p. 142.

natures. Car le monophysisme christologique condamné à Chalcédoine impliquait un monophysisme ecclésiologique dont on ne s'est pas assez gardé.

Sans articuler le terme, M. Casalis me suspecte de nestorianisme [1]. C'est à mon avis la critique la plus perspicace et la plus féconde qui m'ait été faite. Il faudrait un nouvel ouvrage pour y répondre et m'expliquer.

Nous voici pourtant avertis : le problème institution-événement ne se limite pas à la question de la précellence d'un des termes sur l'autre. L'opposition des deux formes du même monophysisme n'est pas l'alternative dernière. Il ne s'agit donc pas (surtout pas !) d'« harmoniser de haut les insistances confessionnelles particulières » [2] et le débat, en effet, ne se situe pas « au niveau de complémentarités » [3]. On s'égarerait à rechercher une « voie médiane » [4] entre deux voies qui conduisent à la même impasse. Ce n'est pas de voie qu'il faut changer, c'est de direction.

Peut-on refuser l'impasse monophysite sans tomber dans l'impasse nestorienne ? Les Pères de Chalcédoine l'ont cru, il y a quinze cents ans. Pourquoi ne le croirions-nous pas avec eux, après eux, et n'essaierions-nous pas d'interpréter plus fidèlement le dualisme qu'ils s'étaient vus contraints de reconnaître pour rester fidèles à l'Ecriture ?

Ce serait en même temps, je le crois, enlever à l'opposition protestantisme-catholicisme ses germes les plus nocifs et — peut-être — une bonne part de sa portée.

JEAN-LOUIS LEUBA

[1] CASALIS, *art. cit.*, p. 143 : « Il se pourrait que, dans son effort d'exégèse analytique et son souci de clarté logique, Leuba ait séparé ce que Dieu a uni et remplacé par une unité naissant *a posteriori* du dualisme des deux modes, la dialectique interne et *a priori* qui est le centre de la christologie néotestamentaire, tant sous l'angle de l'institution que sous celui de l'événement. »

[2] DUMAS, *art. cit.*, p. 322.

[3] *Ibid.*, p. 321.

[4] *Ibid.*, p. 321.

LA VIE LITURGIQUE[1]

Il n'est pas exagéré de parler d'une vie liturgique. En effet, quiconque s'est mis à l'école de la tradition liturgique de l'Eglise, quiconque a compris et éprouvé combien la prière de l'Eglise est une richesse et une force pour la vie spirituelle, en arrive à cette conviction qu'il y a là un cadre nécessaire et salutaire à la vie chrétienne, que vraiment toute la vie est engagée et marquée par les moments liturgiques vécus dans la communauté ecclésiale. L'âme prolonge en sa vie intérieure tout le message de la liturgie et elle se prépare aussi à une nouvelle action liturgique. La liturgie est ainsi le signe de la louange du Royaume qui vient, Royaume qui est secrètement au-dedans de nous et dont la manifestation est sans cesse attendue. La liturgie engage, encadre et pénètre toute la vie de celui qui en a compris toute l'immense valeur; il y a donc à proprement parler une *vie* liturgique.

Par la vie liturgique la communauté ecclésiale et le chrétien apprennent à vivre de la Parole et du Sacrement dans la prière, à tous les moments de leur existence et cela totalement; ils se savent et se sentent totalement engagés dans la prière, ils réalisent le « Priez sans cesse » de saint Paul, ils retrouvent la fonction essentielle de la créature qui est toute de louange de son Créateur, et s'exercent à la liturgie éternelle du Royaume de Dieu qui est la fin de notre séjour d'étrangers sur la terre et dont l'Apocalypse donne la vision.

I. Le sacrifice liturgique

La liturgie est un sacrifice de louange d'abord. La vie liturgique est tout entière dominée, dirigée et résumée par la réalité du sacrifice de louange total, gratuit et inutile que l'Eglise et le chrétien doivent au Seigneur tout-puissant et éternel. L'idée de sacrifice est essentielle à la conception d'une vraie vie liturgique et à son existence. Cela pourrait effrayer à juste titre des esprits formés dans la tradition protestante, luthérienne ou réformée. Avons-nous un sacrifice à accomplir pour Dieu ? N'est-ce pas retomber dans une conception de la vie liturgique propre à l'A.T., sinon au paganisme ? Un des efforts des Réformateurs et un des effets liturgiques de la Réforme n'a-t-il pas été d'abolir le sacrifice de la messe ?

La réaction antipélagienne des Réformateurs contre l'idée d'un sacrifice méritoire actuel possible était juste et nécessaire et elle résume toute leur opposition à la théologie des œuvres et des mérites. Toutefois on peut se demander si d'une *réaction* juste à l'origine, nous n'avons pas fait une *position* théologique, et par là si nous n'avons pas sombré, inconsciemment

[1] Conférence donnée à l'« Interfac », 1951, réunion des étudiants en théologie des Facultés de Suisse.

souvent, dans l'erreur que voulait combattre la réaction réformatrice. La grave erreur de la théologie catholique romaine du 16e siècle était de distinguer et de séparer nos sacrifices actuels du seul et unique vrai sacrifice de Jésus-Christ, accompli une fois pour toutes sur la Croix; chaque messe, chaque liturgie, chaque œuvre, devenait un sacrifice quasi indépendant, tirant certes toute sa valeur et tout son sens de celui du Christ, mais agissant efficacement par lui-même, en tant que distinct de celui du Christ qu'il répétait indéfiniment. Or par réaction nous avons repoussé toute idée d'un sacrifice liturgique. Seul le sacrifice de Jésus-Christ a un sens et une valeur, nous n'avons plus qu'à le prêcher et c'est là toute notre liturgie.

Cependant nous vivons, nous agissons, nous obéissons, et cela dans le prolongement de la vie, de l'œuvre et de l'obéissance du Christ. Or l'absence de liturgie et de vie liturgique nous oblige à réaliser en dehors du culte seulement l'œuvre sacrificielle que le Christ tout de même nous demande (Rom. 12. 1-2). C'est ainsi que la vie spirituelle protestante s'oriente vers l'activité qui tourne facilement en activisme et vers la moralité qui devient rapidement du moralisme. L'action, la morale, au lieu de rester de simples signes de notre reconnaissance, de notre témoignage et de notre sanctification, deviennent des œuvres insensiblement et inconsciemment jugées méritoires. La scolastique catholique a séparé le sacrifice liturgique de l'unique sacrifice de Jésus-Christ et en a fait une œuvre, c'est l'erreur du liturgisme et du formalisme; la spiritualité protestante, après une réaction saine contre cette erreur, s'est laissé aller à séparer l'action et la morale de la vie en Christ que la liturgie signifie et nourrit, pour tomber dans l'erreur de l'activisme et du moralisme, autre attitude pélagienne.

La vie liturgique peut redonner le sens de l'unité du sacrifice de Jésus-Christ et du nôtre, de l'unité de la foi et des œuvres, de la vie spirituelle et de la vie morale. En effet, dans la liturgie, œuvre de Dieu et de l'Eglise, œuvre du peuple de Dieu en louange et en prière, le chrétien retrouve le sens de sa vie qui n'est que la vie du Christ en lui (Gal. 2. 20).

Toute la vie liturgique est communion à l'intention et à l'œuvre rédemptrice du Christ. Elle est communion active avec le Christ crucifié et ressuscité, dans la ferveur et dans la joie de l'Esprit saint. La vie liturgique, c'est la prière du Fils au Père en son Corps qu'est l'Eglise par le moyen du Saint-Esprit (Rom. 8. 26-27). Elle est une reproduction sur le plan de l'Eglise des relations ineffables des personnes divines. Elle fait entrer l'Eglise dans le mystère de la Trinité.

Quand l'Eglise prie sa liturgie, elle se replace dans l'intimité de son Seigneur et donne une forme toujours renouvelée à son unique et éternelle intercession. L'intercession rédemptrice du Christ n'est point en effet, un acte purement historique, elle est éternelle. L'Apocalypse nous présente le Fils comme « l'Agneau immolé dès la fondation du monde » (13. 8) et l'auteur de l'Epître aux Hébreux déclare que « le point capital de tout ce qu'il dit, c'est que nous avons un grand prêtre, qui est assis à la droite du trône de la Majesté divine dans les cieux en qualité de ministre du sanctuaire et du véritable tabernacle dressé par le Seigneur, et non par un homme... Lui,

parce qu'il subsiste éternellement, possède le sacerdoce qui ne se transforme point; et c'est pour cela qu'il peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur » (Hbr. 8. 1-2; 7. 24-25).

L'intercession sacerdotale du Christ est donc éternelle et la liturgie de l'Eglise ne fait que la reproduire.

La vie liturgique est une des formes essentielles de la vie du Christ, prêtre et intercesseur, dans l'Eglise. Il s'agit pour l'Eglise de faire passer ou plutôt de laisser passer dans sa liturgie l'unique et éternelle intercession du Christ crucifié et ressuscité. L'attitude de prière dans l'Eglise ancienne que nous révèlent les Orants dans les fresques des catacombes romaines, bras levés et paumes vers le ciel, ou le geste rituel des oraisons dans les vieilles liturgies lyonnaise ou cartusienne : bras ouverts en croix, signifient exactement ce que veut l'Eglise dans sa prière liturgique : offrir son corps au Saint-Esprit pour qu'il manifeste l'unique intercession sacerdotale de Jésus-Christ, prêtre éternel dans l'ordre de Melchisédec. Cette intercession, il l'a historiquement vécue une fois pour toutes sur la croix, et il continue à la vivre éternellement dans le ciel et sacramentellement dans son Corps qu'est l'Eglise. L'Eglise manifeste et applique l'intercession rédemptrice du Fils de Dieu à travers la liturgie qui visibilise et actualise sa passion et sa résurrection. Et cette intercession du Christ dans la liturgie de l'Eglise monte vers le Père et descend vers les hommes.

L'Eglise orante, les bras ouverts en croix et en haut, reproduit le geste du Christ prêtre unique et laisse passer en elle son unique intercession. Elle achève ce qui manque dans sa propre chair aux douleurs du Christ, pour son Corps, qu'elle est elle-même. Elle s'offre à l'action de l'Esprit saint qui lui-même intercède pour elle par des soupirs inexprimables. « Et celui qui sonde les cœurs sait quelle est la pensée de l'Esprit, parce que c'est selon Dieu qu'il intercède en faveur des saints » (Col. 1. 24; Rom. 8. 26-27).

L'oraison qui prépare la prière de l'office divin dans le rite romain résume bien cette conception du sacrifice liturgique de l'Eglise qui est la reproduction terrestre de l'intercession éternelle du Christ et se confond avec elle :

« Seigneur, je t'offre ce sacrifice de louange en m'unissant à cette divine intention qui te fit offrir toi-même à Dieu, sur la terre, les louanges qui lui sont dues, ô toi qui vis et règne, aux siècles des siècles. Amen. »

Il est donc essentiel à une vraie vie liturgique, que la liturgie soit comprise comme une action sacrificielle où toute l'œuvre de l'homme et de l'Eglise consiste à s'anéantir dans le Christ afin que celui-ci accomplisse, dans la disponibilité de nos paroles et de nos gestes, son intercession rédemptrice, afin qu'il intercède lui-même en faveur des saints par le Saint-Esprit. La Secrète, oraison de la messe romaine, du Vendredi après la Pentecôte (Quatre temps), indique exactement ce sens du sacrifice liturgique où tout le sacrifice, toute l'œuvre de l'homme, trouve son sens uniquement en disparaissant dans l'unique sacrifice, l'unique œuvre du Christ qui intercède pour nous par l'Esprit saint en nous.

« Seigneur, que ce sacrifice offert sous ton regard soit consumé par ce feu divin dont l'Esprit saint embrasa le cœur des disciples du Christ, ton Fils, notre Seigneur... »

En effet, le sacrifice implique une offrande et une destruction ou un changement de la chose offerte. Cette destruction qui dans l'Ancienne Alliance et dans le paganisme se rapportait à une chose offerte séparée de l'homme, œuvre distincte et méritoire de sa part, se rapporte dans la liturgie de la Nouvelle Alliance à l'Eglise et au chrétien, corps et membre du Christ, qui s'anéantissent par l'intercession dans l'unique et parfait sacrifice du seul grand prêtre Jésus-Christ.

Cette idée de la communion par la liturgie à l'éternel sacrifice d'intercession du Christ, saint Augustin la pressentait en disant que le sacrifice c'est « toute œuvre au moyen de laquelle nous adhérons à l'œuvre de Dieu par une sainte société » [1]. Le sacrifice est une oblation faite à Dieu d'une chose sensible par sa destruction réelle ou équivalente, légitimement instituée pour reconnaître le souverain domaine de Dieu et, en même temps, dans l'état de notre nature déchue, pour proclamer la justice et l'amour de Dieu.

Pour nous, dans cette définition appliquée à la liturgie dans son ensemble, la « chose sensible » offerte, c'est le corps de l'Eglise et l'être tout entier de chaque chrétien (Rom. 12. 1-2), la destruction réelle a eu lieu une fois pour toutes sur la croix, la destruction équivalente c'est celle de l'être tout entier qui s'anéantit dans la personne du Christ qui prend son péché et assume sa vie; cette reconnaissance du domaine de Dieu, c'est l'affirmation qu'il n'est rien qui nous appartienne, ni notre personne, ni notre vie, ni notre œuvre, ni notre sacrifice, ni notre intercession, ni notre louange, mais que c'est Christ qui vivant en nous travaille, se sacrifie, intercède et loue Dieu en nous.

Cette idée du sacrifice total figure en tête de la parénèse de l'Epître aux Romains. Tout le mystère rédempteur trouve sa manifestation éthique et liturgique actuelle dans notre sacrifice : sacrifice total, gratuit et inutile; sacrifice de tout notre être engagé par le baptême et la foi dans le Corps du Christ; sacrifice qui n'obtient rien, mais qui est pure reconnaissance et action de grâces puisque tout est déjà donné; sacrifice dont Dieu pourrait se passer, lui qui est adoré par les myriades de l'Armée céleste, mais qu'il veut, pour nous associer à l'œuvre de son Fils et à la louange des anges et de la création tout entière. « Je vous exhorte donc, frères, écrit saint Paul, par les compassions de Dieu, à offrir vos corps en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu : tel est votre culte intelligent. Ne vous modelez pas sur le monde actuel, mais soyez transformés par le renouvellement de l'Esprit, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu : le bien, le beau, la perfection » (Rom. 12. 1-2). Toute la vie chrétienne est comprise dans cette exhortation. Les compassions de Dieu, c'est-à-dire toutes ses dispositions d'amour, de salut, de rédemption, la croix, sont le mobile de notre obéissance qui est offrande de tout notre être en sacrifice. Ce sacrifice n'est point celui d'un animal, d'une œuvre humaine, morte, mais c'est l'offrande du seul Vivant, du seul Saint, du seul Agréable, Jésus-Christ en nous. Ce n'est pas

[1] De civitate Dei, X, 6.

une liturgie extérieure et formaliste, mais profondément intérieure, spirituelle, intelligente, le culte en Esprit et en Vérité. Ici l'apôtre ne distingue point entre le culte de l'Eglise et l'obéissance du chrétien, c'est tout un, la vie liturgique et la vie morale ne sont que deux aspects du même don de soi-même tout entier en sacrifice dans la communion des compassions de Dieu. La liturgie embrasse donc toute l'existence chrétienne, toute la vie est un culte intelligent. La vie liturgique en tant qu'elle fait toucher aux réalités du Royaume à venir permet par excellence de ne pas se modeler sur le monde actuel, ce qui est le constant danger de la vie morale du chrétien; elle produit aussi ce renouvellement de l'esprit et révèle magnifiquement le bien, le beau, et la perfection auxquels Dieu prend plaisir.

C'est exactement le même écho que rend l'auteur de l'Epître aux Hébreux lorsqu'il écrit : « Offrons donc sans cesse par Lui (le Christ) à Dieu un *sacrifice de louanges*, c'est-à-dire « *le fruit des lèvres* » confessant son nom » (Hbr. 13. 15). Notre offrande liturgique n'a de sens que par le Christ, nous n'avons rien à offrir à Dieu par nous-mêmes. Le « sacrifice de louanges » que le Christ offre en nous et par nous se rattache au sacrifice pacifique de l'Ancienne Alliance. La version des LXX traduit ainsi l'expression « zebah todah » du Lévitique (7. 12). L'hommage du « fruit des lèvres » est emprunté à Osée (texte des LXX). L'une et l'autre expression font donc allusion à un sacrifice de paix, à un sacrifice d'action de grâces, à un sacrifice qui ne cherche rien à obtenir, mais qui est la réponse reconnaissante et joyeuse du croyant qui a tout reçu de son Seigneur. Ainsi la liturgie de l'Eglise.

Les autres textes importants qui utilisent l'expression de sacrifice (thusia) ont une portée plus exclusivement éthique, mais impliquent tous cette idée donnée dans le sacrifice liturgique du sacrifice gratuit et inutile d'action de grâces. Ainsi l'Epître aux Hébreux, immédiatement après le texte que nous venons de citer, parle de la bienfaisance et de la libéralité comme de sacrifices auxquels Dieu prend plaisir. A la fin de l'Epître aux Philippiens (4. 18), la libéralité envers l'apôtre est appelée « un parfum de bonne odeur, un sacrifice que Dieu accepte et qui lui est agréable ». Saint Paul ne dit pas ici autre chose que l'Epître aux Hébreux: la libéralité envers l'Eglise ou le prochain, c'est un sacrifice de reconnaissance fait à Dieu. Le don de ses biens à la communauté et au prochain trouve son inspiration et son impulsion dans la grande Prière d'intercession et dans l'Offrande au culte. Saint Paul, ailleurs, compare la foi des Philippiens à un sacrifice et une offrande à Dieu, et son martyre éventuel à une aspersion sur ce sacrifice. « Si mon sang doit être répandu comme une libation sur le sacrifice et la liturgie de votre foi, j'en ai de la joie... » (Phil. 2. 17). La foi est envisagée comme un sacrifice et une liturgie, un sacrifice de paix gratuit en reconnaissance pour le don de Dieu dans sa grâce. Le martyre fait partie de ce sacrifice de la foi, il en est la libation. Les sacrifices de paix ou d'action de grâces étaient accompagnés de cette libation de vin à laquelle saint Paul fait directement allusion (Nombres 15. 8-10). La foi et le martyre sont également des manifestations concrètes de l'unique sacrifice de la croix, des sacrifices gratuits de réponse reconnaissante à la vocation de Dieu. Dans la liturgie de l'Eglise, le chrétien

apprend le caractère sacrificiel et liturgique de sa foi, ce caractère d'offrande à Dieu (sacrifice) et de don à la communauté par le témoignage (liturgie) : le Credo a ce sens dans le culte; la liturgie prépare aussi au martyre, puisqu'elle est essentiellement la participation sans cesse renouvelée au grand martyre de Jésus-Christ, à son grand sacrifice et à son grand témoignage. Le chrétien et l'Eglise trouvent donc dans le culte l'élan de la foi qui peut aller jusqu'au martyre, le sens de la foi comme sacrifice et du martyre comme libation sur ce sacrifice, comme un achèvement dans la communion parfaite avec le Christ inaugurée par la foi, entretenue et vécue par la liturgie du culte et de la vie. Entre la foi et le martyre, toute l'obéissance chrétienne est comprise, et elle s'appelle sacrifice, sacrifice du Christ en nous. Ainsi la vie liturgique qui résume et embrasse toute la vie chrétienne trouve tout son sens et sa raison d'exister fidèlement et sainement dans la réalité du sacrifice.

2. La communauté liturgique

La vie liturgique exige une vraie communauté ecclésiale de foi, de vie et de prière. Elle dépend de la foi de l'Eglise en la communion des saints.

C'est toute la communauté chrétienne qui prie la liturgie, qui est vraiment la prière de l'Eglise. De même que l'individu et l'Eglise doivent laisser passer l'intercession du Christ par l'Esprit dans la liturgie, donc disparaître humainement pour que l'« opus Dei » s'accomplisse vraiment, de même l'individu doit s'effacer pour laisser passer en lui l'intercession de la communauté et la communauté s'effacer à son tour pour laisser s'accomplir la prière de l'Eglise tout entière, l'Eglise de tous les temps et de tous les lieux. Cette attitude de communion ecclésiale n'entraîne pas plus qu'elle n'implique la passivité de l'individu. L'objectivité et l'universalité de la liturgie ne dispensent pas le fidèle de la ferveur et de la participation, de la subjectivité et de l'actualité. Le sacrifice unique de Jésus-Christ dans lequel notre obéissance trouve son sens ne nous rend pas passifs et ne nous dispense pas de notre sacrifice en intercession et en action.

D'autre part, la vie liturgique ne réalise pas seulement la communion individuelle du chrétien avec son Dieu dans la Parole, les Sacrements et la prière, elle n'est pas seulement communion aux choses saintes (*sancta*), mais communion aux saints (*sancti*). Cela veut dire que dans l'action liturgique le chrétien reçoit son Dieu, mais aussi ses frères dans la foi. Il entre dans une communion étroite et vivante avec l'Eglise. Et l'on comprend alors la valeur formative de la liturgie pour la communauté : elle est une véritable « édification », une vraie construction de la maison de Dieu, un vrai remembrement du Corps du Christ.

La prière liturgique est donc bien autre chose que la prière individuelle de quelques chrétiens, d'un pasteur ou d'un prêtre, elle est la prière de l'Eglise. La liturgie est une prière essentiellement œcuménique et qui tire sa valeur, pour une part importante, de son universalité. C'est pourquoi on ne fabrique pas une liturgie, il n'appartient à personne de composer un « culte liturgique ». C'est une contradiction dans les termes. Seule l'Eglise

parce qu'il subsiste éternellement, possède le sacerdoce qui ne se transforme point; et c'est pour cela qu'il peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur » (Hbr. 8. 1-2; 7. 24-25).

L'intercession sacerdotale du Christ est donc éternelle et la liturgie de l'Eglise ne fait que la reproduire.

La vie liturgique est une des formes essentielles de la vie du Christ, prêtre et intercesseur, dans l'Eglise. Il s'agit pour l'Eglise de faire passer ou plutôt de laisser passer dans sa liturgie l'unique et éternelle intercession du Christ crucifié et ressuscité. L'attitude de prière dans l'Eglise ancienne que nous révèlent les Orants dans les fresques des catacombes romaines, bras levés et paumes vers le ciel, ou le geste rituel des oraisons dans les vieilles liturgies lyonnaise ou cartusienne : bras ouverts en croix, signifient exactement ce que veut l'Eglise dans sa prière liturgique : offrir son corps au Saint-Esprit pour qu'il manifeste l'unique intercession sacerdotale de Jésus-Christ, prêtre éternel dans l'ordre de Melchisédec. Cette intercession, il l'a historiquement vécue une fois pour toutes sur la croix, et il continue à la vivre éternellement dans le ciel et sacramentellement dans son Corps qu'est l'Eglise. L'Eglise manifeste et applique l'intercession rédemptrice du Fils de Dieu à travers la liturgie qui visibilise et actualise sa passion et sa résurrection. Et cette intercession du Christ dans la liturgie de l'Eglise monte vers le Père et descend vers les hommes.

L'Eglise orante, les bras ouverts en croix et en haut, reproduit le geste du Christ prêtre unique et laisse passer en elle son unique intercession. Elle achève ce qui manque dans sa propre chair aux douleurs du Christ, pour son Corps, qu'elle est elle-même. Elle s'offre à l'action de l'Esprit saint qui lui-même intercède pour elle par des soupirs inexprimables. « Et celui qui sonde les cœurs sait quelle est la pensée de l'Esprit, parce que c'est selon Dieu qu'il intercède en faveur des saints » (Col. 1. 24; Rom. 8. 26-27).

L'oraison qui prépare la prière de l'office divin dans le rite romain résume bien cette conception du sacrifice liturgique de l'Eglise qui est la reproduction terrestre de l'intercession éternelle du Christ et se confond avec elle :

« Seigneur, je t'offre ce sacrifice de louange en m'unissant à cette divine intention qui te fit offrir toi-même à Dieu, sur la terre, les louanges qui lui sont dues, ô toi qui vis et règne, aux siècles des siècles. Amen. »

Il est donc essentiel à une vraie vie liturgique, que la liturgie soit comprise comme une action sacrificielle où toute l'œuvre de l'homme et de l'Eglise consiste à s'anéantir dans le Christ afin que celui-ci accomplisse, dans la disponibilité de nos paroles et de nos gestes, son intercession rédemptrice, afin qu'il intercède lui-même en faveur des saints par le Saint-Esprit. La Secrète, oraison de la messe romaine, du Vendredi après la Pentecôte (Quatre temps), indique exactement ce sens du sacrifice liturgique où tout le sacrifice, toute l'œuvre de l'homme, trouve son sens uniquement en disparaissant dans l'unique sacrifice, l'unique œuvre du Christ qui intercède pour nous par l'Esprit saint en nous.

« Seigneur, que ce sacrifice offert sous ton regard soit consumé par ce feu divin dont l'Esprit saint embrasa le cœur des disciples du Christ, ton Fils, notre Seigneur... »

En effet, le sacrifice implique une offrande et une destruction ou un changement de la chose offerte. Cette destruction qui dans l'Ancienne Alliance et dans le paganisme se rapportait à une chose offerte séparée de l'homme, œuvre distincte et méritoire de sa part, se rapporte dans la liturgie de la Nouvelle Alliance à l'Eglise et au chrétien, corps et membre du Christ, qui s'anéantissent par l'intercession dans l'unique et parfait sacrifice du seul grand prêtre Jésus-Christ.

Cette idée de la communion par la liturgie à l'éternel sacrifice d'intercession du Christ, saint Augustin la pressentait en disant que le sacrifice c'est « toute œuvre au moyen de laquelle nous adhérons à l'œuvre de Dieu par une sainte société » [1]. Le sacrifice est une oblation faite à Dieu d'une chose sensible par sa destruction réelle ou équivalente, légitimement instituée pour reconnaître le souverain domaine de Dieu et, en même temps, dans l'état de notre nature déchue, pour proclamer la justice et l'amour de Dieu.

Pour nous, dans cette définition appliquée à la liturgie dans son ensemble, la « chose sensible » offerte, c'est le corps de l'Eglise et l'être tout entier de chaque chrétien (Rom. 12. 1-2), la destruction réelle a eu lieu une fois pour toutes sur la croix, la destruction équivalente c'est celle de l'être tout entier qui s'anéantit dans la personne du Christ qui prend son péché et assume sa vie; cette reconnaissance du domaine de Dieu, c'est l'affirmation qu'il n'est rien qui nous appartienne, ni notre personne, ni notre vie, ni notre œuvre, ni notre sacrifice, ni notre intercession, ni notre louange, mais que c'est Christ qui vivant en nous travaille, se sacrifie, intercède et loue Dieu en nous.

Cette idée du sacrifice total figure en tête de la parénèse de l'Epître aux Romains. Tout le mystère rédempteur trouve sa manifestation éthique et liturgique actuelle dans notre sacrifice : sacrifice total, gratuit et inutile; sacrifice de tout notre être engagé par le baptême et la foi dans le Corps du Christ; sacrifice qui n'obtient rien, mais qui est pure reconnaissance et action de grâces puisque tout est déjà donné; sacrifice dont Dieu pourrait se passer, lui qui est adoré par les myriades de l'Armée céleste, mais qu'il veut, pour nous associer à l'œuvre de son Fils et à la louange des anges et de la création tout entière. « Je vous exhorte donc, frères, écrit saint Paul, par les compassions de Dieu, à offrir vos corps en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu : tel est votre culte intelligent. Ne vous modelez pas sur le monde actuel, mais soyez transformés par le renouvellement de l'Esprit, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu : le bien, le beau, la perfection » (Rom. 12. 1-2). Toute la vie chrétienne est comprise dans cette exhortation. Les compassions de Dieu, c'est-à-dire toutes ses dispositions d'amour, de salut, de rédemption, la croix, sont le mobile de notre obéissance qui est offrande de tout notre être en sacrifice. Ce sacrifice n'est point celui d'un animal, d'une œuvre humaine, morte, mais c'est l'offrande du seul Vivant, du seul Saint, du seul Agréable, Jésus-Christ en nous. Ce n'est pas

[1] De civitate Dei, X, 6.

une liturgie extérieure et formaliste, mais profondément intérieure, spirituelle, intelligente, le culte en Esprit et en Vérité. Ici l'apôtre ne distingue point entre le culte de l'Eglise et l'obéissance du chrétien, c'est tout un, la vie liturgique et la vie morale ne sont que deux aspects du même don de soi-même tout entier en sacrifice dans la communion des compassions de Dieu. La liturgie embrasse donc toute l'existence chrétienne, toute la vie est un culte intelligent. La vie liturgique en tant qu'elle fait toucher aux réalités du Royaume à venir permet par excellence de ne pas se modeler sur le monde actuel, ce qui est le constant danger de la vie morale du chrétien; elle produit aussi ce renouvellement de l'esprit et révèle magnifiquement le bien, le beau, et la perfection auxquels Dieu prend plaisir.

C'est exactement le même écho que rend l'auteur de l'Epître aux Hébreux lorsqu'il écrit : « Offrons donc sans cesse par Lui (le Christ) à Dieu un *sacrifice de louanges*, c'est-à-dire « *le fruit des lèvres* » confessant son nom » (Hbr. 13. 15). Notre offrande liturgique n'a de sens que par le Christ, nous n'avons rien à offrir à Dieu par nous-mêmes. Le « sacrifice de louanges » que le Christ offre en nous et par nous se rattache au sacrifice pacifique de l'Ancienne Alliance. La version des LXX traduit ainsi l'expression « zebah todah » du Lévitique (7. 12). L'hommage du « fruit des lèvres » est emprunté à Osée (texte des LXX). L'une et l'autre expression font donc allusion à un sacrifice de paix, à un sacrifice d'action de grâces, à un sacrifice qui ne cherche rien à obtenir, mais qui est la réponse reconnaissante et joyeuse du croyant qui a tout reçu de son Seigneur. Ainsi la liturgie de l'Eglise.

Les autres textes importants qui utilisent l'expression de sacrifice (thusia) ont une portée plus exclusivement éthique, mais impliquent tous cette idée donnée dans le sacrifice liturgique du sacrifice gratuit et inutile d'action de grâces. Ainsi l'Epître aux Hébreux, immédiatement après le texte que nous venons de citer, parle de la bienfaisance et de la libéralité comme de sacrifices auxquels Dieu prend plaisir. A la fin de l'Epître aux Philippiens (4. 18), la libéralité envers l'apôtre est appelée « un parfum de bonne odeur, un sacrifice que Dieu accepte et qui lui est agréable ». Saint Paul ne dit pas ici autre chose que l'Epître aux Hébreux : la libéralité envers l'Eglise ou le prochain, c'est un sacrifice de reconnaissance fait à Dieu. Le don de ses biens à la communauté et au prochain trouve son inspiration et son impulsion dans la grande Prière d'intercession et dans l'Offrande au culte. Saint Paul, ailleurs, compare la foi des Philippiens à un sacrifice et une offrande à Dieu, et son martyre éventuel à une aspersion sur ce sacrifice. « Si mon sang doit être répandu comme une libation sur le sacrifice et la liturgie de votre foi, j'en ai de la joie... » (Phil. 2. 17). La foi est envisagée comme un sacrifice et une liturgie, un sacrifice de paix gratuit en reconnaissance pour le don de Dieu dans sa grâce. Le martyre fait partie de ce sacrifice de la foi, il en est la libation. Les sacrifices de paix ou d'action de grâces étaient accompagnés de cette libation de vin à laquelle saint Paul fait directement allusion (Nombres 15. 8-10). La foi et le martyre sont également des manifestations concrètes de l'unique sacrifice de la croix, des sacrifices gratuits de réponse reconnaissante à la vocation de Dieu. Dans la liturgie de l'Eglise, le chrétien

apprend le caractère sacrificiel et liturgique de sa foi, ce caractère d'offrande à Dieu (sacrifice) et de don à la communauté par le témoignage (liturgie) : le Credo a ce sens dans le culte; la liturgie prépare aussi au martyre, puisqu'elle est essentiellement la participation sans cesse renouvelée au grand martyre de Jésus-Christ, à son grand sacrifice et à son grand témoignage. Le chrétien et l'Eglise trouvent donc dans le culte l'élan de la foi qui peut aller jusqu'au martyre, le sens de la foi comme sacrifice et du martyre comme libation sur ce sacrifice, comme un achèvement dans la communion parfaite avec le Christ inaugurée par la foi, entretenue et vécue par la liturgie du culte et de la vie. Entre la foi et le martyre, toute l'obéissance chrétienne est comprise, et elle s'appelle sacrifice, sacrifice du Christ en nous. Ainsi la vie liturgique qui résume et embrasse toute la vie chrétienne trouve tout son sens et sa raison d'exister fidèlement et sainement dans la réalité du sacrifice.

2. La communauté liturgique

La vie liturgique exige une vraie communauté ecclésiale de foi, de vie et de prière. Elle dépend de la foi de l'Eglise en la communion des saints.

C'est toute la communauté chrétienne qui prie la liturgie, qui est vraiment la prière de l'Eglise. De même que l'individu et l'Eglise doivent laisser passer l'intercession du Christ par l'Esprit dans la liturgie, donc disparaître humainement pour que l'« opus Dei » s'accomplisse vraiment, de même l'individu doit s'effacer pour laisser passer en lui l'intercession de la communauté et la communauté s'effacer à son tour pour laisser s'accomplir la prière de l'Eglise tout entière, l'Eglise de tous les temps et de tous les lieux. Cette attitude de communion ecclésiale n'entraîne pas plus qu'elle n'implique la passivité de l'individu. L'objectivité et l'universalité de la liturgie ne dispensent pas le fidèle de la ferveur et de la participation, de la subjectivité et de l'actualité. Le sacrifice unique de Jésus-Christ dans lequel notre obéissance trouve son sens ne nous rend pas passifs et ne nous dispense pas de notre sacrifice en intercession et en action.

D'autre part, la vie liturgique ne réalise pas seulement la communion individuelle du chrétien avec son Dieu dans la Parole, les Sacrements et la prière, elle n'est pas seulement communion aux choses saintes (*sancta*), mais communion aux saints (*sancti*). Cela veut dire que dans l'action liturgique le chrétien reçoit son Dieu, mais aussi ses frères dans la foi. Il entre dans une communion étroite et vivante avec l'Eglise. Et l'on comprend alors la valeur formative de la liturgie pour la communauté : elle est une véritable « édification », une vraie construction de la maison de Dieu, un vrai remembrement du Corps du Christ.

La prière liturgique est donc bien autre chose que la prière individuelle de quelques chrétiens, d'un pasteur ou d'un prêtre, elle est la prière de l'Eglise. La liturgie est une prière essentiellement œcuménique et qui tire sa valeur, pour une part importante, de son universalité. C'est pourquoi on ne fabrique pas une liturgie, il n'appartient à personne de composer un « culte liturgique ». C'est une contradiction dans les termes. Seule l'Eglise

fait sa liturgie qui est l'expression universelle de sa prière. Certes il peut y avoir des essais liturgiques. Telle prière peut être composée par un liturgiste. Mais il faut, pour qu'elle ait la chance de devenir vraiment liturgique, que ce liturgiste ait vraiment le souci d'exprimer la piété du Corps du Christ, qu'il s'inspire abondamment de la tradition liturgique, et cette prière ne deviendra liturgique que lorsque l'Eglise l'aura priée, corrigée, polie, modelée, adaptée à sa foi, à sa piété, et sanctionnée par son autorité. Il n'y a, au fond, de prière vraiment liturgique que celle qui peut prétendre à l'universalité parfaite; la liturgie de l'Eglise n'atteindra son maximum de vérité et d'intensité que dans l'unité retrouvée; la seule et définitive liturgie sera celle du Royaume de Dieu, la liturgie parfaite de l'Apocalypse. Actuellement, dans l'attente de cette unité et de la Parousie, dans l'état de division de notre Eglise, nous avons à rechercher une expression liturgique œcuménique de notre foi : c'est d'abord le Notre Père, prière parfaitement liturgique, parce que celle du Christ et de l'Eglise tout entière, ce sont les Psaumes et Cantiques bibliques, œuvres et prières de l'Esprit saint; ce sont les leçons traditionnelles de l'Ecriture, les grands credo des Apôtres et de Nicée, les prières anciennes de l'Eglise indivise : Te Deum, Kyrie, Gloria in excelsis, Sanctus, Agnus Dei. Les liturgies des quatre ou cinq premiers siècles chrétiens doivent avoir une place majeure dans notre étude et notre renouveau liturgique. Cette fidélité traditionnelle nécessaire à une vraie liturgie n'exclut pas une actualisation ou une meilleure traduction. Il faut seulement qu'elles se fassent communautairement et dans l'Esprit de l'Eglise, une, sainte, universelle et apostolique.

Un autre aspect de la communauté liturgique est la présence spirituelle non seulement de l'Eglise œcuménique militante, mais encore de l'Eglise triomphante. A l'universalité de la liturgie s'ajoute sa perpétuité et sa continuité. « Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion, cité du Dieu vivant, écrit l'auteur de l'Epître aux Hébreux, Jérusalem céleste où se trouvent des myriades d'anges et le cortège de l'Eglise de vos aînés inscrits dans les cieux...» (Hbr. 12. 22-24). La liturgie chrétienne n'a rien du mystère redoutable du Mont Sinaï « embrasé de feu plein d'obscurité, de ténèbres et de tempête... » (Hbr. 12. 18-19) mais elle établit une communion paisible et confiante avec l'Armée céleste et l'Eglise triomphante « des esprits des justes parvenus à la perfection » (Hbr. 12. 23). Cette réalité toujours fortement soulignée dans les liturgies traditionnelles (préface eucharistique, mementos...) est très importante. Elle donne d'abord un esprit d'humilité. Nous n'avons rien inventé, nous n'avons pas à imaginer qu'aujourd'hui nous allons créer un culte nouveau bien actuel et adapté; l'expérience de prière de l'Eglise, de tous les saints est bien plus profonde que notre petite expérience personnelle ou communautaire. Tous les saints sont là pour nous rappeler qu'ils ont célébré cette liturgie avant nous, chanté les Psaumes, dit le Notre Père et le Credo et le Gloria... et qu'ils y ont trouvé leur joie, et qu'ils s'y sont acheminés vers le ciel, où ils attendent avec nous la résurrection et le Royaume. Nos critiques et nos initiatives d'ordre liturgique sont alors situées dans une saine

relativité. La liturgie de toute l'Eglise est un trésor qui nous dépasse, nous enrichit, et où nous avons à puiser comme en un trésor.

En outre, cette communion avec les anges et les saints nous rappelle que la liturgie ne tire pas sa valeur du nombre de ceux qui y participent. Trop souvent nous sommes arrêtés dans le désir d'instituer un office, par l'idée du nombre restreint des fidèles qui pourraient y participer. Or cela est absolument faux. Certes, nous devons nous réjouir de l'affluence au culte et la rechercher, mais paisiblement, sans angoisse ou fébrilité. La liturgie est prière de toute l'Eglise, pour toute l'Eglise et pour tous les hommes, et les anges et les saints de tous les temps sont là en Christ, quand bien même le pasteur serait seul avec une ou deux vieilles femmes. « Car là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux », dit le Christ (Mat. 18. 20). Et c'est de la Jérusalem céleste, grouillante d'anges et de saints, que chaque fois nous nous approchons, comme de « Jésus, le médiateur » (Hbr. 12. 22-23), lorsque même à deux ou trois nous célébrons la liturgie de l'Eglise.

Si la liturgie est ainsi l'expérience de prière de toute l'Eglise de partout et de toujours, elle n'est pas seulement une expression collective qu'il s'agirait de recréer constamment selon la foi et la vie actuelle des chrétiens. De même que le dogme n'est pas seulement une expression de la foi, et la dogmatique la prise de conscience de ce que l'Eglise croit, de même, la liturgie, expression et expérience de la prière de l'Eglise par le Saint-Esprit, n'est pas seulement un intéressant florilège mystique où l'on puise à sa guise ou pas du tout. Elle a une valeur normative. Certes la seule norme absolue est la Parole de Dieu dans l'Ecriture, mais il y a des normes secondes auxquelles l'Eglise doit se conformer pour ne pas avoir à refaire avec peine des expériences bonnes ou mauvaises déjà faites par la tradition.

S'il y a une « lex credendi », il y a aussi une « lex orandi ». A nous de l'entendre de la bouche de l'Eglise. Mais cette loi de la prière, c'est une loi dans l'économie de la grâce, une loi qui ne contraint pas, mais qui libère, facilite et réjouit. C'est une loi du Saint-Esprit dans l'Eglise et dans laquelle on ne met pas sa confiance, mais qui permet de vivre plus facilement de la grâce de Dieu.

3. Le mystère liturgique

La vie liturgique implique la présence actuelle et objective du mystère rédempteur.

Les sacrements, et en particulier la sainte cène, qui sont au cœur de la vie liturgique de l'Eglise soulignent cette présence actuelle et objective du Christ et de sa rédemption. La liturgie de l'Eglise a jailli de cette certitude du mystère du Christ s'accomplissant en elle. L'ancienne alliance qui célébrait le culte du vrai Dieu, voyait dans la liturgie des sacrifices, un acte religieux humain, certes divinement codifié, mais qui restait une œuvre de l'homme montant vers son Dieu. Il y a une séparation tragique entre la liturgie d'Israël et Yahvé qui se cache dans les cieux, dans l'arche, dans le tabernacle ou dans le lieu très-saint. Le paganisme, et en particulier les

cultes à mystères dans lesquels on célébrait des liturgies où la réalité de la présence du dieu était affirmée avec force, adressaient une prière à des « dieux qui ne le sont pas de leur nature » (Gal. 4. 8). D'une part un Dieu lointain, d'autre part une liturgie vide. L'Eglise devait faire en sa liturgie une synthèse parfaite, cette liturgie que célèbre au fond Dieu lui-même, en Christ, par le Saint-Esprit. Non pas que l'Eglise ait emprunté ses liturgies et ses sacrements aux cultes à mystères païens, comme l'ont tant de fois prétendu certains, mais il s'est trouvé que la vie liturgique et sacramentelle fondée sur la Parole du Christ rejoignait certaines aspirations liturgiques et mystiques païennes en leur donnant l'orientation véritable et la présence réelle d'un vrai Dieu que les cultes à mystères ne connaissaient en aucune façon.

L'Epître aux Hébreux nous montre le Christ comme prêtre éternel dans l'ordre de Melchisédec. Son sacerdoce ne passe point, son sacrifice est perpétuel, son intercession toujours actuelle. La liturgie nous fait revivre à chacun personnellement ce que le Christ a vécu pour nous historiquement, pour nous au temps de l'incarnation et ce qu'il continue à vivre actuellement comme intercesseur dans le ciel. Elle nous fait contemporains de Jésus-Christ, elle nous place à la fois sur le Calvaire au pied de la Croix et dans le ciel devant le Trône de l'Agneau comme immolé.

Le terme de mystère désigne à l'âge patristique toute la vie sacramentelle et liturgique. Les Pères de l'Eglise ne sont point familiers des distinctions de la scolastique ultérieure, entre les sacrements qui assurent « ex opere operato » la présence réelle de Dieu et de son œuvre, les sacramentaux qui l'assurent dans la mesure de la prière de l'Eglise, et la liturgie ou la prière qui sont des actes quasi humains quoique inspirés. L'Eglise ancienne a le sens de la présence réelle et spirituelle de Dieu dans tout le mystère chrétien qui est le sacrement, la liturgie, la prière et la communauté tout ensemble. Les distinctions théologiques postérieures, pour intéressantes et utiles qu'elles soient, risquent toujours d'appauvrir la liturgie. Le Christ est l'acteur principal et permanent de toute la liturgie : c'est lui qui prie, chante, prêche, baptise.

Il se passe vraiment quelque chose dans la liturgie, il se passe sur le plan de l'Eglise l'événement de l'intercession sacrificielle éternelle du Christ. On a beaucoup parlé ces dernières années de l'événement de la prédication.On est tout aussi fondé scripturairement et traditionnellement à parler de l'événement de la liturgie et des sacrements. Cet événement, c'est l'actualisation du mystère rédempteur du Christ : c'est que nous devenons contemporains de l'événement de la Croix et que nous sommes au pied du Trône de l'Agneau comme immolé. Cette vision apocalyptique de l'Agneau *comme* immolé (ὡς ἐσφαγμένον Ap. 5. 6) symbolise admirablement l'action liturgique de l'Eglise. C'est autour du trône de l'Agneau que s'accomplit la liturgie, il est le centre et l'acteur essentiel du mystère. Il n'est pas immolé (au sens actif), comme dans l'A.T., mais il est *comme immolé* (au sens sacramentel) et c'est là tout le mystère liturgique et sacramentel : ce qu'il a accompli une fois

pour toutes sur l'autel de la Croix, le sacrifice de sa passion, et ce qu'il accomplit éternellement dans le Tabernacle céleste, le sacrifice de son intercession, est sacramentellement et réellement figuré dans la liturgie de l'Eglise.

L'Eglise est là, rassemblée, revivant, contemporaine du Christ, l'unique et éternel sacrifice qu'elle contemple en Celui qui, glorieux, porte encore les marques de sa passion, son intercession éternelle d'Agneau comme immolé. L'Eglise dans la communion de ce sacrifice vécu, offre son propre sacrifice de louange reconnaissante qui est assumé par celui du Christ : « Les vingt-quatre vieillards se prosternèrent devant l'Agneau; chacun d'eux avait une harpe et des coupes d'or pleines de parfum qui sont les prières des Saints » (Ap. 5. 8).

« Nous avons un autel, dit l'Epître aux Hébreux, dont ceux qui officient dans le tabernacle n'ont pas le droit de manger » (13. 10). L'Eglise a aujourd'hui toujours présent au milieu d'elle un autel vers qui toute liturgie converge, et c'est la croix de Jésus-Christ, et c'est le trône de l'Agneau comme immolé. Saint Thomas d'Aquin a écrit à propos de ce texte : « Istud altare vel est crux Christi, in qua Christus offertur, vel Christus ipse in quo et per quem preces nostras offerimus.[1] » L'autel, c'est la croix et le trône de l'Agneau dont nous mangeons, par le sacrement de l'eucharistie d'abord, mais aussi par la Parole vivante, lue, prêchée, priée, par toute la liturgie, véritable nourriture et assimilation du grand mystère de notre rédemption.

4. Symbole et sacrement

La liturgie qui est vie et engagement, reflet de l'incarnation, engage tout l'être de l'homme et toute la création (gestes, attitudes, voix, eau, pain, vin, huile, feu, etc.). Les sacrements et les symboles de la liturgie, comme l'usage du corps manifestent l'unité en Christ de l'ordre de la création et de celui de la rédemption; ils signifient que la vie du chrétien forme un tout, qu'elle n'est pas divisée en une vie humaine et sociale à sanctifier et une vie spirituelle et intérieure qui sanctifie. La vie liturgique déborde sur toute l'existence du chrétien, elle l'encadre, l'entraîne et lui donne son sens profond; les sacrements et les symboles jouent ici un rôle capital.

L'adoption par le Christ et l'Eglise d'éléments sensibles de la création pour signifier la grâce et ses opérations a un sens très profond. Lorsque la liturgie est purement intérieure, culte en esprit et en vérité, au faux sens de l'expression, il risque de se créer une rupture entre la vie quotidienne et sociale et la vie spirituelle. Au contraire la liturgie qui fait usage du corps, des gestes, des attitudes, de certains symboles pris aux matières les plus courantes, crée l'unité de l'existence chrétienne. On retrouve dans la vie ce qu'utilise le culte, et le symbole crée ainsi un lien entre le profane et le sacré. Toute la vie devient sacrée. On retrouve dans le culte des éléments de sa vie quotidienne, ces éléments rendent ainsi le culte concret, simple et naturel. La liturgie devient humaine et populaire. Prenons l'exemple des

[1] « Cet autel est ou bien la croix du Christ sur laquelle Christ s'offre, ou le Christ lui-même en qui et par qui nous offrons nos prières. »

cierges dans la liturgie, usage universel sauf dans la tradition réformée. Disons en bref toute la valeur symbolique du feu vivant en relation avec son usage dans la Bible. Les cierges, la lumière, le feu, symbolisent la présence éternelle du Saint-Esprit dans l'Eglise par lequel elle intercède et adore, c'est une référence constante à la Pentecôte où les apôtres ont reçu pour nous les langues de feu. C'est le symbole de la Parole qui à la fois éclaire et purifie, c'est le symbole de la charité qui se consume et se sacrifie en se donnant et en rayonnant. Le feu et la lumière dont l'usage est constant dans l'existence humaine ainsi utilisés symboliquement dans le culte entraînent dans la vie leur sens sacré. D'autre part nous savons le rôle psychologique, créateur de joie humaine et de vie commune, de la lumière et du feu : on se rassemble joyeux sous la lampe, autour de la cheminée, dans la vie quotidienne. La lumière vivante du feu entraînera dans le culte un mouvement d'attrait et de concentration, de joie et de vie, qui, transposé par la Parole qui donne tout son sens au symbole, facilitera la ferveur de la prière de manière concrète, simple, naturelle, populaire.

Evidemment, l'Eglise veillera à ne pas multiplier les symboles pour ne pas encombrer la vie liturgique; son critère sera toujours l'usage symbolique de la Bible, maintenu par le Nouveau Testament dans la Nouvelle Alliance.

Ces éléments matériels qui deviennent les symboles de la liturgie (gestes, attitudes, voix, vases contenant les matières sacramentelles, lumières, couleurs, vêtements...) doivent être beaux pour ne pas gêner ou fausser la prière. Calvin écrit à propos du chant : « Il est vrai que toute parole mauvaise (comme dit saint Paul) pervertit les bonnes mœurs : mais quand la mélodie est avec, cela transperce beaucoup plus fort le cœur, et entre dedans, tellement que comme par un entonnoir le vin est jeté dans le vaisseau : aussi le venin et la corruption est distillée jusqu'au profond du cœur, par la mélodie. Qu'est-il donc question de faire ? C'est d'avoir des chansons non seulement honnestes, mais aussi sainctes : lesquelles nous soient comme aiguillons pour nous inciter à prier et louer Dieu... [1] »

Ce que Calvin dit là de la forme du chant d'Eglise, il n'y a pas de raison de ne pas le penser de toute autre matière sensible qui symbolise et porte la Parole de Dieu.

Il faut d'abord un accord entre la beauté de la Parole de Dieu et la beauté des symboles qui la transmettent. La laideur serait inadéquate, fausserait le sens de la vérité et distillerait le mensonge au fond du cœur. C'est l'aspect négatif du rôle de la beauté dans la liturgie.

Le rôle positif, c'est que les matières belles sont « comme aiguillons pour nous inciter à prier et louer Dieu ». Il y a un rôle stimulant du symbole et de la beauté. C'est toute notre personne qui est entraînée dans l'adoration, il faut que tout notre être prie selon les possibilités de chacune de ses fonctions, le corps physiquement, l'âme psychiquement et l'esprit spirituellement. Or le symbole et la beauté ont la possibilité d'orienter certains aspects de notre être vers Dieu, pour autant qu'ils sont porteurs de la Vérité, et selon

[1] Epître du Psautier Jaqui.

le mode propre aux facultés diverses de notre personne. Ainsi notre corps et notre âme sont orientés selon leur capacité vers l'objet de la liturgie, ils sont occupés, pour parler vulgairement, mais saintement occupés et l'Esprit saint est alors plus libre de prier en notre esprit. Il y a une valeur cathartique, purificatrice et libératrice du symbole et de la beauté, ils occupent et purifient les sens et les entraînent dans le mouvement d'adoration de l'Esprit saint. Nous savons par opposition combien l'immobilité, la sécheresse, l'intellectualisme, la laideur peuvent paralyser, gêner ou fausser la piété. Il ne faut pas entendre le symbole ou la beauté dans le culte au sens pélagien où ils seraient comme des échelons pour permettre à l'âme de s'élever vers Dieu, mais au sens de l'incarnation où le Christ vient prendre toute notre personne pour l'entraîner tout entière selon ses capacités et ses fonctions naturelles à l'adoration du Seigneur.

Le symbole, la beauté, l'art dans la liturgie sont enfin une manière de parler en langues. Certains êtres ne peuvent exprimer leur foi par le discours de la parole. D'autres y sont plus sensibles à travers des signes, qu'à travers des mots. C'est le problème de la communication à tous qui se pose et, de même qu'aux temps de communion humaine difficile, le parler en langues a permis à des chrétiens de se comprendre mystiquement en Christ, de même à tous les temps de l'Eglise il y a des expressions de la Parole de Dieu en signes plutôt que par l'intelligence du discours. Et certains alors peuvent mieux s'exprimer selon leurs charismes et d'autres mieux comprendre et interpréter selon les leurs. Il y a encore les soupirs inexprimables de l'Esprit qui peuvent passer dans un symbole, et qui ne sont pas transmissibles ni à Dieu, ni à l'Eglise par une parole intelligente; ce symbole sera un geste : les mains jointes ou élevées en signe d'offrande ou de reddition; il sera une attitude de prosternement ou le chant d'un alléluia. Ce symbole des soupirs de l'Esprit inexprimables en parole sera encore une ligne architecturale, une sculpture, une fresque, un vitrail, un prélude.

Conclusions

1. La vie liturgique implique un engagement total de l'être, de l'Eglise et du chrétien, de la communauté et de la personne. Elle est tout entière dominée, dirigée et résumée par la réalité du sacrifice de louange total, gratuit et inutile que l'Eglise et le chrétien doivent au Seigneur tout puissant et éternel, en communion avec le Christ crucifié et ressuscité dans la ferveur et la joie de l'Esprit saint. La vie liturgique, c'est la prière du Fils au Père en son corps qu'est l'Eglise, par le moyen du Saint-Esprit. La vie liturgique est une des formes essentielles de la vie du Christ dans son Eglise.

2. La liturgie est l'œuvre de Dieu (*opus Dei*) et l'œuvre du peuple de Dieu (λειτουργία).

La vie liturgique implique donc la foi dans la communion des saints, elle est l'expression de l'humiliation, de l'action de grâces, de l'intercession et de l'adoration de toute l'Eglise qui cherche et reçoit Dieu dans la Parole et les Sacrements.

Elle est bien plus que la prière individuelle de quelques prophètes ou saints, elle est plus que le rassemblement de toutes les prières personnelles des fidèles, elle est la prière de l'Eglise de tous les temps, de tous les lieux, elle est la prière de la communauté œcuménique, qui inspire, dirige, conduit et forme la prière de chaque fidèle.

3. La vie liturgique implique la présence actuelle et objective du mystère rédempteur. Certes, il n'y a qu'un acte rédempteur accompli une fois pour toutes au temps de l'unique incarnation du Christ, par sa mort et sa résurrection, mais cet acte nous comprend tous et nous en devenons contemporains par la liturgie.

Il n'y a pas de vie liturgique possible sans une certaine doctrine du mystère, c'est-à-dire de l'actualité de notre rédemption. Si nous séparons le temps de l'œuvre de notre rédemption et la vie actuelle de l'Eglise, il n'y a de place que pour une prédication sur le passé qu'il faut écouter et dont il faut attendre les conséquences morales. La doctrine du mystère croit au contraire à la présence actuelle du Christ vivant dans son Eglise accomplissant et appliquant son œuvre de salut. La liturgie est alors une vie avec le Christ et en lui, et une participation à sa mort et à sa résurrection.

4. La liturgie qui est vie et engagement, reflet de l'incarnation, engage tout l'être de l'homme et toute la création.

Les sacrements et les symboles de la liturgie, comme l'usage du corps, manifestent l'unité en Christ de l'ordre de la création et de celui de la rédemption. Ils signifient que la vie du chrétien forme un tout, qu'elle n'est pas divisée en une vie humaine et sociale à sanctifier et une vie spirituelle et intérieure qui sanctifie. La vie liturgique déborde sur toute l'existence du chrétien, elle l'encadre, l'entraîne et lui donne son sens profond : les sacrements et les symboles jouent ici un rôle capital.

5. De ce qui précède il résulte que la vie liturgique est conditionnée par la vie sacramentelle et que la sainte cène unie à la prédication de la Parole, est le cœur de toute liturgie. La vie liturgique exige une célébration au moins hebdomadaire de l'Eucharistie. En outre l'Eglise doit manifester la continuité de la prière, et entretenir celle de ses fidèles par l'office quotidien du matin et du soir (*sacrificium laudis*) qui entoure, prolonge et prépare l'audition de la Parole de Dieu et la réception de la sainte cène.

6. La vie liturgique exige un lieu bien adapté qui ne soit ni une salle de conférences ni un temple à « mystères ». L'église liturgique doit signifier immédiatement sa destination par une architecture, une décoration et un aménagement conformes au culte chrétien qui consiste en une célébration des sacrements (table sainte au milieu du chœur, fonts baptismaux à droite à l'entrée du chœur), en la lecture et la prédication de la Parole (lutrin à droite du chœur au haut de la nef, chaire à gauche), en la prière (stalles avec prie-Dieu dans le chœur pour les officiants, bancs avec agenouilloirs dans la nef pour les fidèles). Le chœur sera suffisamment vaste pour permettre un nombreux groupement de fidèles autour de la table sainte lors de la communion.

7. La liturgie qui est vie, n'a pas seulement besoin d'un espace où se

réaliser, mais aussi d'un temps où s'écouler. L'année liturgique qui se développe autour de la fête de Pâques reproduit symboliquement tout le mystère du salut et sanctifie le temps que nous devons vivre dans l'obéissance du Seigneur.

8. La liturgie qui est l'œuvre du peuple de Dieu doit faire participer le plus possible tous les fidèles par des chants, des répons parlés ou chantés, par des attitudes et par des gestes, par une action même. Les fidèles doivent avoir la possibilité d'officier, par exemple comme lecteur (lectures bibliques), diacre (Evangile, intercession, distribution de la coupe), servant (recueillant les offrandes, etc.), comme officiant et lecteur à un office du matin ou du soir.

9. C'est dans la vie liturgique et une action vraiment engagée que les fidèles de l'Eglise apprendront le plus profondément le rôle de témoins et de serviteurs de Dieu qu'ils ont à tenir dans toute leur existence, qu'ils réaliseront l'unité de toute leur vie en Christ et qu'elle prendra tout son sens de vie ordonnée au Royaume de la liturgie éternelle que nous décrit l'Apocalypse.

MAX THURIAN

NOTULE SUR LUC 7. 29-30

On traduit [1] : « En se faisant baptiser du baptême de Jean, tout le peuple qui l'a écouté et même les péagers ont accompli la justice de Dieu [2]; mais en ne se faisant pas baptiser par lui, les pharisiens et les légistes ont rejeté la volonté de Dieu à leur égard. » Cette traduction ne nous semble pas exacte.

En rendant εἰς ἑαυτοὺς par « à leur égard », on assimile la réaction des chefs religieux juifs à quelque chose de purement subjectif; ce qui nous paraît affaiblir la pensée véritable du texte. Il appert aussi que l'on n'exprime pas au mieux la nuance syntaxique de μὴ (βαπτισθέντες) par la formule « en ne se *faisant* pas baptiser ». Et le verbe « rejeter » n'est peut-être pas non plus le meilleur pour rendre ici l'idée d'ἀθετεῶ. On le voit particulièrement en partant de l'araméen tel que les manuscrits syriaques anciens nous permettent de le reconstituer.

Primitivement, en araméen, il devait y avoir une antithèse formelle entre les v. 29 et 30, car le sinaïtique et le curetonien portent *naphshoun* après le verbe « justifier » (v. 29) et *bnaphshoun* après celui que l'on tourne par « rejeter » (v. 30). Les rédacteurs grecs ont certainement cru pouvoir laisser tomber le premier terme de *naphshoun*, au v. 29, pour ne transcrire, par εἰς ἑαυτοὺς, que le second, semblable, de *bnaphshoun*, au v. 30. Et, dans la syriaque pshittô, révisée sur le texte grec, on a suivi la même voie en disant simplement *bnaphshoun* dans le second verset.

Naphshoun est un mot composé avec le substantif *naphshô* et le suffixe de la 3e pers. masc. plur. *houn*. *Naphshô* veut dire, littéralement, « l'âme », Mais, comme c'est déjà le cas de l'antécédent hébreu נֶפֶשׁ [3], avec un suffixe,

[1] *Bible Centenaire*, N.T., 1928, ad loc. Luc 7. 29-30.
[2] Note : « Litt. ont justifié Dieu ».
[3] Cf. GESENIUS-BUHL, *Hebr. u. Aram. Handwörterbuch A.T.*, 16e éd., 1915, sub voc.

il sert à désigner la personne [1]. Il le fait d'une manière réaliste et tient lieu du pronom renforcé : moi-même, toi-même...; soit, ici, eux-mêmes ou simplement : *eux*, souligné.

En Luc 7. 29-30, le sens n'est pas tout; il y a la fonction. Et quand l'on a correctement identifié celui-là, on n'a pas encore défini celle-ci. C'est ainsi qu'Adalbert Merx traduit : « se sont justifiés — litt. leur âme — pour Dieu... » [2]. Mais *naphshoun* n'est pas le complément d'objet direct du verbe « justifier ». C'est une apposition au sujet de ce verbe : « ... tout le peuple et les péagers, *eux*,... ». Par contre, c'est Dieu qui est l'objet de l'action d'un tel verbe. Et si l'on trouve le préfixe *l* devant Son nom : *lâlohô*, ce n'est que pour le préciser. En araméen, en effet, *l* signifie « pour », comme préposition, mais, devant l'objet d'un verbe, il marque l'accusatif, surtout si, à l'instar de notre verset, cet objet est déterminé [3] : « ... tout le peuple et les péagers, eux, ont justifié Dieu ».

Bnaphshoun, en Luc 7. 30, a le même sens et la même fonction que *naphshoun* au verset précédent. Il équivaut, exactement, à ceci : « en ce qui les concerne, eux-mêmes, soit, simplement, *eux* souligné, en apposition au sujet du verbe du v. 30 et par opposition au cas mentionné au v. 29. Si on ne l'a pas vu, c'est que l'on s'est abusé sur cette traduction grecque de la tournure araméenne originelle : εἰς ἑαυτούς. On a pensé que c'était le complément du verbe que l'on traduit par « rejeter ». Et l'on en est alors arrivé à la phrase que nous incriminons : « ils ont rejeté la volonté de Dieu *à leur égard* ». En rec, également, εἰς et le pronom personnel peut signifier : « en ce qui concerne tel ou tel » [4]; soit, ici, dans le balancement de la construction des deux versets : « eux-mêmes » ou, simplement, « *eux* », souligné.

Si nous voulions traduire littéralement le texte jusqu'au point où nous en sommes arrivé maintenant, il faudrait donc faire figurer dans chaque verset le pronom « eux » en apposition au sujet des verbes : « ... tout le peuple et les péagers, eux,...; mais les pharisiens et les légistes, eux,... ». Seulement, le style en devient trop lourd et c'est peut-être la raison pour laquelle les rédacteurs grecs de l'Evangile ont omis la traduction du premier *naphshoun*. Il y a cependant une autre façon de faire; et, à tous égards, c'est la meilleure : remplacer le premier pronom « eux » par un mot qui en tienne lieu. Or, ce mot est l'adverbe « bien ». Et c'est pourquoi nous proposons de dire : « ... tout le peuple et les péagers ont bien accompli la justice de Dieu; mais ... les pharisiens et les légistes, eux,... ».

En rendant l'araméen *dlô 'et 'medw* non par οὐ, mais par μὴ (βαπτισθέντες), les rédacteurs grecs spécifient que les pharisiens et les légistes n'ont pas *voulu* se laisser baptiser par Jean. Μὴ, en effet, nie non un fait comme οὐ, mais un désir, une intention ou une volonté [5]. Ce que l'on veut faire ressortir, c'est la différence des dispositions dans lesquelles se trouvaient le peuple juif, d'une part, et ses chefs religieux, de l'autre. Le premier était bien disposé, alors que les seconds ne l'étaient point, par rapport à l'œuvre d'accomplissement que Jean prédit sous le sceau du baptême et que Jésus réalisa dans l'Evangile.

[1] R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Londini 1879 ss, sub voc.

[2] « Haben sich — wörtl. ihre Seelen — für Gott... » (*Evangelien*, I, Uebersetz. d. syr. sin., 1897, p. 123).

[3] R. Duval, *Gramm. syriaque*, Paris, 1881, § 342 et C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Gramm. der semit. Sprachen*, Berlin, 1908, p. 471, § 246.

[4] Cf. Courtaud-Divernéresse, *Dict. grec-français*, Paris, 1859, art. « concerne ». Εἰς ἑαυτούς est donc la traduction littérale de l'araméen *bnasphshoun* et ne peut être avancé ici comme un essai de substituer au dat. une tournure prévalant sur ce cas dans le grec moderne. Voir F. M. Abel, qui est d'ailleurs moins affirmatif pour l'expression εἰς + acc. de Luc 7. 30 que pour celles de textes tels qu'Act. 24. 17, Rom. 8. 18, etc. (*Gramm. du grec biblique*, Paris, 2e éd., 1927, § 45a).

[5] Cf. Ragon-Renauld, *Gramm. complète de la langue grecque*, Paris, 2e éd., 1929, § 422 s et F. M. Abel, *op. cit.*, § 75.

Il faut donc parler de se *faire* baptiser, à propos du peuple, et de ne pas *vouloir* se laisser baptiser, au sujet de ses chefs religieux.

Touchant le participe ἀκούσας, au v. 29, il faut d'abord remarquer ceci : Il va non seulement avec ὁ λαὸς, qui le précède, mais aussi, comme c'est fréquent en grec, avec le substantif coordonné, qui le suit : καὶ οἱ τελῶναι. Le sinaïtique et le curetonien le prouvent, car leur teneur textuelle est la suivante : *wkouleh 'amô wmokksê dashma'w*; soit : « Et tout le peuple et les péagers qui l'ont écouté ».

Nous devons ensuite ajouter que l'action d'avoir écouté Jean a évidemment précédé la collation de son baptême. Là encore les deux anciens témoins syriaques renferment une phrase dont l'ordonnance est de la plus grande netteté et que nous ne saurions mieux faire que d'adopter parce qu'elle revient à cette traduction qui paraît immédiatement préférable à toute autre : « (Tout le peuple et les péagers qui l'ont écouté) ont bien justifié Dieu en se faisant baptiser du baptême de Jean ».

Il appert, enfin, qu'au v. 30, le mot de rejeter n'exprime pas le fond de la pensée biblique, de même que les diverses autres traductions plus ou moins synonymes d'ἀθετεῶ : « faire échouer »[1]; « anéantir »[2]; « supprimer »[3]; « rendre nul »[4]; ou « rendre vain »[5], etc. En effet, dans l'araméen, on a affaire au verbe *ḥlam*. Or, un tel verbe signifie : « opprimer, commettre une injustice ou frauder »[6]; ce qui marque proprement l'opposition, l'hostilité, l'injustice — précisément, par antithèse avec l'idée du v. précédent — la ruse ou l'obstruction. Et les rédacteurs grecs, en tournant par ἀθετεῶ, ne veulent rien dire d'autre, ce dernier verbe ayant comme sens : « violer un traité ou un serment, par conséquent une alliance — la Nouvelle ! — agir avec perfidie, refuser son assentiment... »[7]. En somme, le verbe qui résume le mieux tous ces sens est celui de *compromettre*. Car, opprimer le précurseur ou le Messie, être un chef inique, frauder la vérité, violer la Nouvelle Alliance en Jésus-Christ, agir avec perfidie à son égard, lui refuser son assentiment, c'est compromettre la volonté ou, mieux, le dessein de Dieu, comme l'on peut aussi tourner le mot de βουλή (τοῦ θεοῦ).

En dernière analyse, nous voyons donc que la traduction exacte de Luc 7. 29-30 revient à ceci : « Tout le peuple et les péagers qui l'ont écouté ont bien accompli la justice de Dieu[8], en se faisant baptiser du baptême de Jean; mais les pharisiens et les docteurs de la Loi[9], eux, en ne voulant pas se laisser baptiser par lui, ont compromis le dessein de Dieu. » Et, ainsi, la réaction des chefs religieux juifs apparaît clairement comme quelque chose d'*objectif*, c'est-à-dire comme ayant un objectif; ce qui rend alors au texte toute sa force :

Ce que Dieu voulait, par le baptême préparatoire de Jean, c'était le salut de tout le peuple de l'Ancienne Alliance. Sans les chefs religieux juifs, ce plan se fût réalisé immédiatement, car, dans sa grande majorité, le peuple avait bien accepté pareil baptême. Mais, comme cette élite y fit obstruction, le dessein de Dieu fut compromis, l'exécution dernière en devant être différée jusqu'au jour « J » où, la tâche de l'évangélisation ayant été enlevée à Israël

[1] H. Oltramare, *N.T.*, Genève 1872.
[2] L. Bonnet, *N.T.* (Mat., Mc, Luc), Lausanne 1880.
[3] Ad. Merx, *op. cit.*, ad loc. (« aufheben »).
[4] L. Second, *N.T.*, Paris 1929.
[5] A. Crampon, *Bible*, Paris, 3e éd., 1939.
[6] Cf. *Thesaurus syriacus* cité, sub. voc.
[7] V., sub voc., A. Bailly, *Dict. grec-français*, Paris, 11e éd. (réimpr. 1939) et W. Bauer, *Wörterbuch z. N. T.*, Berlin, 3e éd., 1937.
[8] Ou : « justifié ».
[9] On peut aussi inverser l'ordre de ces deux noms, en disant, comme les syriaques sinaïtique et curetonien, « les docteurs de la Loi et les pharisiens ».

pour être confiée aux nations, le peuple de l'Ancienne Alliance lui-même sera alors invinciblement entraîné dans ce mouvement de réédification total [1]. Et, à la réserve que l'échec de l'évangélisation du judaïsme n'est que momentané, c'est ce que Fr. Godet nous semble avoir remarquablement relevé, lorsqu'il dit que le ministère de Jean-Baptiste eut ce double résultat que le peuple y fut d'abord favorable mais ensuite opposé, parce que ses chefs religieux y restèrent toujours hostiles et que ce fut leur attitude qui eut raison de celle de tout le peuple [2].

GEORGES GANDER

BIBLIOGRAPHIE

HENRY STROHL, *La pensée de la Réforme* (Manuels et précis de théologie, XXXII), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1951, 264 pages.

Nul n'était plus qualifié que M. Henry Strohl pour écrire un ouvrage sur *la pensée de la Réforme*. Par ses recherches désormais classiques sur Luther, par sa longue fréquentation de Bucer et sa connaissance approfondie de Calvin, il était bien préparé à composer la vaste synthèse qui vient d'enrichir la collection des *Manuels et précis de théologie* éditée par Delachaux et Niestlé. Elargissant ce qu'il avait fait autrefois dans son étude sur *la notion d'Eglise chez les Réformateurs*, il examine aujourd'hui dans toute leur étendue, sur tous les points du dogme, les conceptions des initiateurs de la Réforme.

Pour réussir dans une telle entreprise, il fallait renoncer à exagérer les divergences qu'on a souvent, comme à plaisir, relevées chez les Réformateurs; il fallait être persuadé que, malgré certaines apparences, les « prophètes » du XVIe siècle avaient des vues semblables et se trouvaient d'accord sur les questions fondamentales. Mais il fallait aussi se garder de tomber dans une harmonistique qui, par besoin de conciliation, aurait supprimé toutes les nuances. M. Strohl a évité ce danger et, souvent par la simple confrontation de textes heureusement choisis, il nous montre que les divergences entre les champions de la Réforme sont « moins profondes qu'ils ne le croyaient eux-mêmes » (p. 5). Même dans la question de la sainte cène où les positions paraissent les plus inconciliables (on sait avec quelle vivacité Luther et Zwingli s'opposèrent à Marbourg), l'auteur nous prouve que les Réformateurs n'étaient pas aussi éloignés qu'ils le pensaient.

Ainsi conçu, le récent livre de M. Strohl veut apporter une contribution à l'œcuménisme. En amenant les protestants de toutes les dénominations à prendre conscience de la concordance qui existait entre leurs pères spirituels, il souhaite de faire progresser la cause de l'unité chrétienne. Puisse son désir se réaliser !

Si le dessein de l'ouvrage est bien clair, le plan nous en paraît un peu hésitant et, par là même, favorable à d'inutiles redites. C'est ainsi que du chapitre III consacré à *la foi*, on passe à un chapitre sur la prière (ch. IV) et sur le principe scripturaire (ch. V) pour revenir, après un « détour » de quelque quarante pages, à *la justification par la foi* au chapitre VI. A l'intérieur du chapitre VII qui étudie *l'objet de la foi*, les divers paragraphes nous mènent tantôt à l'œuvre du Dieu créateur, tantôt à celle du Dieu rédempteur, sans qu'un lien suffisant apparaisse entre eux.

Ces réserves formelles étant faites et quelques maladresses de langage signalées, nous ne pouvons que louer l'intention qui a animé M. Strohl et la manière dont il l'a réalisée. Son ouvrage s'impose par sa vaste information. C'est une petite somme réformée qui nous est offerte là et qui, permettant d'embrasser tous les *loci* de la théologie, trouvera, nous le souhaitons, une très large audience.

R. S.

[1] Cf. notamment Act. 28. 28 et Rom. 11. 26.
[2] *Comment. Luc*, Neuchâtel, 2e éd., I (1872), p. 438.

Imprimerie Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel (Suisse)
Printed in Switzerland

VERBUM CARO

VOLUME V (Nos 17-20) 1951

LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE, LE MANIFESTE DE TORONTO, ET NOS ÉGLISES

Tant qu'il était « en voie de formation », de 1937 à 1948, le Conseil œcuménique a pu laisser dans l'expectative certaines questions de nature ecclésiologique que son existence ne devait pas manquer de susciter, mais dès qu'il a été fondé, il a constitué une grandeur objective, qui doit trouver sa place dans la réalité ecclésiastique du temps présent. Il lui a donc fallu préciser sa position vis-à-vis des Eglises membres du Conseil. C'est ce qu'il a fait dans le manifeste de Toronto (été 1950) intitulé : « L'Eglise, les Eglises et le Conseil œcuménique des Eglises »[1]. Ce document constitue, à notre sens, un événement dans l'histoire de l'Eglise.

Analysons-le brièvement : Il commence par dire, c'est relativement aisé, ce que le Conseil œcuménique *n'est pas*.

Le Conseil n'est pas une super-Eglise; il n'est pas non plus l'Una Sancta Ecclesia Catholica dont parlent les confessions de foi. Il n'est donc pas un organisme qui puisse se substituer aux Eglises ou pouvant prendre des décisions pour elles. Il peut tout au plus leur soumettre les idées auxquelles il est parvenu aux fins d'examen. Il n'a pas à négocier des unions entre les Eglises, mais à établir un contact entre elles, contact qui peut être, lui, de nature à provoquer l'étude des questions relatives à l'unité de l'Eglise. Le Conseil œcuménique n'est pas, d'autre part, fondé sur une ecclésiologie particulière. En son sein, il y a place pour celle de chaque église membre. Adhérer au Conseil œcuménique ne signifie pas pour une Eglise qu'elle doive considérer sa propre ecclésiologie comme relative, pas plus que la qualité de membre n'implique pour une Eglise l'adhésion à une conception particulière de l'unité. Il y a différentes manières d'envisager cette unité, depuis celle qui insiste sur l'accord doctrinal et sacramentaire, jusqu'à celle qui considère l'union visible comme accessoire, en passant par celle qui préconise cette unité sur certains points fondamentaux de la foi et de la discipline seulement.

Puis le manifeste de Toronto décrit les présuppositions positives qui sont à la base du Conseil :

[1] Texte dans *The Ecumenical Review*, octobre 1950, p. 47-53.

1. La conversation, la collaboration et le témoignage communs des Eglises membres doivent être fondés sur la conviction que le Christ est le chef du corps qu'est l'Eglise. « Malgré toutes nos différences, disait déjà la délégation orthodoxe à la conférence d'Edimbourg en 1937, notre Maître et Seigneur commun est *un* : Jésus-Christ ! C'est lui qui nous conduira à une collaboration toujours plus étroite pour l'édification de son corps. »

2. Les Eglises membres se fondent sur l'Ecriture sainte pour affirmer que l'Eglise est une. Il n'y a pas là matière à discussion, le Nouveau Testament est clair et impose cette conviction. Il y a, de ce point de vue, une certaine gêne chez les Eglises membres quand elles constatent leur diversité.

3. Les Eglises, même l'Eglise romaine, reconnaissent que l'appartenance au Christ s'étend au-delà de leurs frontières visibles. Elles cherchent donc à établir le contact avec ceux qui confessent le Christ hors de leur communion. Il est frappant de constater que l'Eglise romaine a une doctrine de l'Eglise « extra muros ». Or si jusqu'ici les Eglises n'avaient aucune relation avec ceux qui n'étaient pas dans leurs rangs, le mouvement œcuménique présuppose que chaque Eglise a maintenant le devoir de chercher à nouer des contacts fraternels avec ceux qui appartiennent au corps mystique sans être membres du même corps visible.

4. Les Eglises membres pensent que la relation d'autres Eglises à l'Una Sancta doit être étudiée *en commun*, ce qui n'implique pas pour elles l'obligation de se reconnaître réciproquement comme des Eglises au plein sens du terme. Il est entendu, pourtant, qu'elles ne doivent pas rester dans leur isolement mais se reconnaître servantes du même Seigneur.

5. Les Eglises membres reconnaissent les unes chez les autres des éléments de la vraie Eglise, ce qui les engage à prendre contact. La plupart des Eglises constatent chez les autres au moins certains éléments de l'Eglise véritable (*Vestigia ecclesiae*) : la prédication de la Parole et l'administration des sacrements. Elles reconnaissent donc qu'ailleurs des âmes ont été attirées au Christ. Elles se sentent dès lors obligées de « suivre ces traces », car ces vestiges, éléments du passé, sont aussi les signes des promesses de Dieu, les moyens qu'il utilise pour son œuvre.

6. Les Eglises membres acceptent de prendre conseil les unes des autres en vue de mettre au point leur témoignage à Jésus-Christ. Elles accepteront, chaque fois que cela est possible, de rendre témoignage ensemble, malgré leurs divisions. Elles rendront grâce pour cette possibilité.

7. Conséquences pratiques : Les Eglises membres affirment leur solidarité et se font un devoir de s'assister mutuellement en cas de besoin. Cela implique pour elles l'abstention de tout ce qui est incompatible avec des relations fraternelles (le mot de *prosélytisme* n'est pas prononcé pour ne froisser aucune susceptibilité, mais la chose n'en est pas moins condamnée).

8. Enfin les Eglises membres établiront réciproquement des rapports spirituels. Elles apprendront ainsi quelque chose les unes des autres afin que le Corps du Christ s'édifie et que leur vie soit renouvelée. Il y a des choses qui ressortissent à la structure propre des Eglises, elles ne peuvent être modifiées; d'autres sont pourtant sujettes au changement (l'Eglise est un édifice

qui *est* construit et en même temps *se* construit). Il y a donc place dans les Eglises pour l'échange mutuel de réflexions et d'expériences.

Telles sont les idées maîtresses du manifeste de Toronto. Pour la première fois, quelque chose est dit officiellement, qui clarifie les principes dogmatiques sur lesquels le Conseil œcuménique est fondé. La chose était délicate quand ce ne serait que pour des raisons de terminologie. Si les Eglises — fût-ce l'Eglise romaine — éprouvent quelque peine à se prononcer clairement sur la nature de l'Eglise et s'arrangent toujours pour conserver quelque porte de sortie (par exemple la doctrine de l'âme de l'Eglise dans l'Eglise romaine), on comprendra que le Conseil ait reculé devant une telle entreprise et ait clairement vu que son devoir était ailleurs. Il a alors esquissé ce qu'on pourrait appeler les éléments d'une ecclésiologie *des* Eglises, par opposition à une ecclésiologie de *l'*Eglise, non qu'il entende par là justifier l'existence *des* Eglises, mais bien les situer doctrinalement par rapport à l'Una Sancta. Tout en disant que la réalité *des* Eglises ne devrait pas être, il en prend acte doctrinalement. Tentative difficile ! « En définissant un phénomène tel que le Conseil œcuménique dans le domaine ecclésiastique, écrit l'archevêque d'Upsal, nous sommes contraints d'employer nos catégories et notre terminologie traditionnelle, alors que ce qui donne à une entreprise telle que le Conseil œcuménique son importance, c'est précisément qu'il est un fait nouveau dans l'histoire, qui ne peut pas être décrit exactement en fonction des catégories existantes. [1] »

Une ecclésiologie *des* Eglises n'est-elle pas la quadrature du cercle ? La réalité fondamentale de l'Ecriture étant qu'il y a une Eglise, une, sainte catholique ou universelle, et qu'il n'y en a qu'une, le Conseil œcuménique ne s'engage-t-il pas dès ses débuts sur une mauvaise voie ? Et cependant la réalité ecclésiastique nous montre une multiplicité de communions différentes dont toutes revendiquent le titre d'Eglise et quelques-unes de manière exclusive !

Si donc on parle d'ecclésiologie *des* Eglises, ce doit être avec le correctif indiqué par le doyen Craig : aucun croyant dans l'unité ne peut être satisfait de la substance du document de Toronto, car il témoigne des divisions qui existent encore dans le corps de Christ [2], ou, comme le dit encore l'évêque Newbigin : « Le fondement du Conseil œcuménique, le motif profond de son existence est la conviction qui nous est donnée par Dieu que l'existence « d'Eglises » est un péché. [3] » Le Conseil est donc le signe du péché auquel toutes les Eglises sont participantes par le seul fait qu'elles sont *des* Eglises. Pourvu que l'on ait constamment cette réserve présente à l'esprit, on peut donc parler d'une ecclésiologie *des* Eglises, car le caractère spécifique du Conseil apparaît, dont Newbigin dit encore : « Le Conseil est une réponse provisoire aux divisions existantes entre les Eglises, divisions qui ne devraient

[1] *The Ecumenical Review*, avril 1951, p. 250.
[2] *Ibid.*, avril 1951, p. 213.
[3] *Ibid.*, avril 1951, p. 252.

pas être car elles sont en contradiction avec la nature de l'Eglise »[1]. On souscrit alors à l'affirmation du doyen Craig : « La signification ecclésiologique du Conseil œcuménique est plus une réalité empirique qu'une doctrine sur ce que certains estiment devoir exister.[2] »

C'est pourquoi, quand on compare le Conseil œcuménique au Vatican, on se trompe : le Vatican est une Eglise, le Conseil œcuménique se défend de l'être. L'un ignore l'ecclésiologie *des* Eglises, l'autre y trouve sa raison d'être. L'un n'a pas d'autre autorité que le « poids qu'il a auprès des Eglises de par sa sagesse propre »[3], l'autre prétend à l'autorité absolue et infaillible de par son institution. Le Conseil œcuménique propose, le Vatican ordonne. Le premier accentue son caractère temporaire, provisoire, il est « un échaffaudage autour de l'Una Sancta »[4], l'autre sa permanence et sa stabilité; il est l'Una Sancta. Le Conseil est un cadre, un organisme « en vue de sortir de l'impasse où les Eglises sont acculées dans leurs relations réciproques »[5]. Il n'est donc pas et ne devra jamais devenir une super-Eglise[6].

Chaque Eglise membre reste libre et souveraine dans sa propre vie comme par le passé. Toutes les décisions du Conseil ne sont que des indications pour elles. Jamais elles ne les lient avant d'avoir été acceptées et ratifiées par leurs autorités respectives. Il faut répéter ces choses que d'aucuns peuvent trouver banales, car chez nous, il semble que certains milieux ne les prennent guère en considération. Dans deux brochures parues, chose curieuse, en même temps[7], MM. René Pache et André Bouvier ont attaqué le Conseil œcuménique. M. Pache reproche au Conseil sa largeur, l'accusant de nier en pratique, par son acceptation de certaines Eglises, la base sur laquelle il entend se fonder, tandis que M. Bouvier lui reproche son étroitesse sur ce même point. Il faut voir les choses comme elles sont. Le Conseil indique une base de travail et invite chacun à entreprendre la conversation sur ce terrain, mais il laisse à chaque Eglise la responsabilité d'interpréter cette base et d'y adhérer dans la mesure où elle l'estime opportun. Il est permis de penser qu'un Vinet, s'il vivait de nos jours, aurait compris et accepté la base d'Amsterdam[8] comme parfaitement normale. Ce fondateur d'une Eglise de professants, parlant du chrétien et de l'Eglise, se disait multitudiniste et écrivait : « Une Eglise de multitude est celle dont on devient membre sans avoir subi préalablement, de la part de qui que ce soit, un examen de conscience.[9] »

Les Eglises sont donc libres, au sein du Conseil œcuménique et nulle

[1] *The Ecumenical Review*, avril 1951, p. 252.
[2] *Ibid.*, avril 1951, p. 218.
[3] Citat. de WILLIAM TEMPLE, *Manifeste de Toronto*, III, 1.
[4] *The Ecumenical Review*, avril 1951, p. 246.
[5] *Manifeste de Toronto*, conclusion.
[6] *Manifeste de Toronto*, III, 1.
[7] RENÉ PACHE, *Œcuménisme*, tiré à part du N° de juillet-septembre 1950 de la *Revue de la Faculté libre de théologie protestante d'Aix-en-Provence* (B.-du-Rh.) France.
ANDRÉ BOUVIER, *L'œcuménisme au carrefour*, « Cahiers de Foi et Vérité » XIX, Genève 1950.
[8] « Le Conseil œcuménique des Eglises est composé d'Eglises qui reconnaissent Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur. »
[9] PH. BRIDEL, *La pensée de Vinet*, Lausanne 1944, p. 490.

ne doit se sentir menacée dans son ecclésiologie particulière ou bridée de quelque manière que ce soit dès lors qu'elle y a adhéré. Le doyen Craig illustre ce fait par le témoignage de sa propre expérience : Méthodiste, il rend hommage à la grandeur de sa tradition ecclésiastique et à sa vitalité; en même temps, il reconnaît ses faiblesses et remarque qu'il en est de même pour les autres Eglises. « Je travaillerais bien volontiers dans n'importe quelle partie du corps de Christ où je puisse être utile, mais il me serait impossible de chercher ailleurs (que dans mon Eglise méthodiste) un autre « home » spirituel. [1] »

Bien entendu, le Conseil réunit des Eglises qui veulent causer les unes avec les autres, donc des Eglises qui veulent apprendre les unes des autres. Il dirige la conversation quand on le lui demande. S'instruisant ainsi, les Eglises peuvent être appelées à modifier leur manière de voir ou d'agir sur tel ou tel point. Elles le feront toujours de leur propre chef et si, à l'avenir, il leur arrive de changer, il ne faudra parler ni de contrainte, ni de renonciation, car le Conseil ne contraint pas les Eglises et ce n'est pas renoncer que d'abandonner quelque chose dont on aura reconnu le caractère erroné, ou d'accepter quelque chose dont on aura été convaincu que c'est la vérité.

Les Eglises restent souveraines dans leurs décisions et dans leur façon d'envisager les événements. Pourtant, quelque chose a changé pour elles lorsque le Conseil œcuménique est apparu sur la scène de l'histoire. Le document de Toronto, en particulier, crée pour elles une situation nouvelle en présence de laquelle elles ne peuvent rester neutres. Il faut qu'elles y répondent et prennent position. D'ailleurs, le Conseil œcuménique et le document de Toronto leur posent moins une question qu'ils ne sont, par leur existence même, une question ou une série de questions posées, à notre sens, de plus loin et de plus haut.

Quelles pourraient bien être ces questions pour nos Eglises suisses ?

La première nous paraît être celle de *notre identité. Eglises suisses, qui sommes-nous ?*

L'existence du Conseil œcuménique nous oblige à un examen de conscience, à un inventaire biblique et historique de ce que nous sommes, à un bilan de ce que nous avons ou n'avons pas fait ou été. Elle nous invite à savoir qui nous sommes et où nous en sommes C'est un des étonnements de la conversation œcuménique pour ceux qui y ont déjà pris part : la découverte de leur ignorance sur eux-mêmes. De toute évidence, il faut être au clair sur ce que l'on est pour causer avec les autres. Il faut trouver des points de comparaison, exprimer en fonction des autres et de leur tradition ce que l'on est et comprendre, d'autre part, par rapport à sa propre tradition, ce que sont les autres et ce qu'a été leur histoire. Un des premiers résultats de la conversation œcuménique est donc la nécessité de se plonger dans sa propre histoire, dans sa propre ecclésiologie, dans sa propre dogmatique.

Dès que l'on entreprend ce travail, on entrevoit le résultat. Eglises de la Réforme, nous célébrons chaque année la Réformation le 1er dimanche

[1] *The Ecumenical Review*, avril 1951, p. 215.

de novembre, nous organisons des fêtes imposantes pour commémorer les centenaires ou bi-centenaires de nos Réformateurs. Mais que reste-t-il d'eux et de leur pensée dans nos Eglises ?

Qu'a été, ou qu'a voulu être la Réformation dont nous nous déclarons issus ? Un examen tant soit peu honnête de la question montre vite que nous sommes actuellement dans un clair-obscur inquiétant Il est évident qu'une Eglise historique change au cours des âges, mais pour qu'elle demeure elle-même, il faut une certaine continuité, une certaine ligne que l'on puisse au moins suivre des origines à nos jours. Les Réformateurs reconnaîtraient-ils leur œuvre dans les Eglises réformées du xxe siècle ?

Un exemple : nos Eglises réformées de Suisse n'ont plus de confession de foi. L'Eglise à laquelle j'appartiens, celle de Genève, est formelle sur ce point. Non seulement les pasteurs ne sont liés par aucune confession de foi, mais il est clairement dit que l'Eglise n'en impose aucune à ses membres. Par ailleurs, « elle leur fait un devoir de se former des convictions personnelles et réfléchies » (préambule de la Constitution). On peut penser que ces convictions doivent être chrétiennes, mais le texte ne le dit pas expressément. Au surplus, comment peut-on aider les chrétiens à se former ces convictions si on ne leur propose pas au moins un schéma de ce qu'est, selon cette Eglise, la foi chrétienne ? Un ancien modérateur de l'Eglise d'Ecosse, de tradition presbytérienne comme chacun sait, s'étonnait de voir les Eglises suisses sans confession de foi : « Comment pouvez-vous vivre en tant qu'Eglise sans confession de foi, disait-il ? L'Eglise d'Ecosse est tout aussi large que la vôtre, mais nous sommes liés à notre confession de foi comme par une longe qui nous permet d'amples incursions à droite et à gauche tout en maintenant le contact avec ce que l'Eglise estime être la vérité. » Faut-il encore, pour ne citer ni Calvin ni Zwingli, citer au moins Vinet : « Toute Eglise qui ne confesse point sa foi n'en a point. [1] » On sait que le penseur vaudois préconisait le maintien de la Confession helvétique postérieure sans pour cela l'estimer parfaite.

Réformés, nous sommes obligés, si nous voulons poursuivre honnêtement la conversation œcuménique, de savoir qui nous sommes et pour cela non seulement de savoir ce que nous avons été, mais de pouvoir établir — pour autant que ce soit possible — une ligne continuelle de nos origines jusqu'à nos jours.

La seconde question que nous posent l'existence du Conseil œcuménique et le document de Toronto est celle de la *dénomination*, le fait que nous sommes *une* Eglise ou *des* Eglises parmi d'autres et par opposition à d'autres. En nous faisant toucher du doigt qu'il tire son existence du péché que constituent nos divisions, le Conseil œcuménique nous rappelle que nous sommes participants à ce péché qui est le nôtre et non pas le sien.

Nous pensons en général que nos Eglises ont quatre siècles au moins, et nous en prenons allégrement notre parti. Or, la moindre étude un peu attentive de ce qui s'est passé au xvie siècle montre que les Réformateurs

[1] Bridel, *op. cit.*, p. 489.

se sont toujours défendus avec énergie de fonder de nouvelles Eglises. Pour eux, l'Eglise continuait, et comme la hiérarchie romaine se refusait à envisager la réforme demandée, ils ont simplement travaillé à la faire triompher dans les communautés où ils vivaient. Luther, Zwingli et Calvin se sont défendus avec âpreté contre les accusations qui voulaient les convaincre de schisme. Mais, dans la suite des temps, on a tout simplement adopté le point de vue romain et admis qu'on avait constitué de nouvelles Eglises. Le protestantisme — et le protestantisme réformé n'y fait pas exception — pourrait se définir par la possibilité pour plusieurs Eglises de coexister dans le même espace. La dénomination est un fait typiquement protestant, l'Eglise « à étiquette » est née dans nos milieux.

Or quand la conversation s'engage avec des Eglises qui revendiquent la continuité jusqu'aux origines, comme l'Eglise anglicane ou l'Eglise orthodoxe, nous sommes amenés à nous demander, étant donnée l'attitude des Réformateurs, si nous ne nous trompons pas lorsque nous prenons si facilement notre parti d'avoir été « fondés » dans le temps qui a suivi celui de la primitive Eglise, que ce soit au XVIe ou au XIXe siècle. Est-ce que vraiment l'on peut *fonder, créer* une Eglise ? L'Eglise n'est-elle pas *une*, dans le temps et dans l'espace, fondée une fois pour toutes ? Nous qui sommes si fiers de notre référence à l'Ecriture, ignorons-nous que le Nouveau Testament ne connaît ni l'idée ni le terme de dénomination ? Zwingli et Calvin l'ont dit expressément, la Bible connaît comme Eglise l'Una Sancta et la communauté locale, c'est tout. Les titres que nous accolons à nos Eglises, « nationale protestante », « réformée évangélique », « évangélique libre », etc., n'ont aucune référence dans l'Ecriture.

Un collègue aîné, pasteur d'une Eglise nationale, dont la pensée ecclésiastique et dogmatique était dans la bonne moyenne, et qui s'intitulait résolument « évangélique », disait lors du « Kirchenkampf » allemand de 1934 : « Mais pourquoi ne fondent-ils pas une Eglise libre ? » Pour lui, comme pour les gens du XIXe siècle, fonder une Eglise était une chose toute naturelle et permise à tout le monde.

Ne serait-il pas temps, à cause de notre fidélité à la Bible, de nous poser la question : notre existence en tant qu'Eglises dénominationnelles doit-elle durer indéfiniment ? Avait-il raison, cet Américain qui priait ainsi : « Nous te prions pour *tes* épouses, *les* Eglises » ? Pouvons-nous nous installer dans cet état de choses et faire en somme de notre qualité de protestants quelque chose de supérieur à notre qualité de chrétiens ? La difficulté qu'éprouvent, chez nous, nationaux et libristes à reconstituer une Eglise réformée dans son unité n'est-elle pas un signe que nous avons beaucoup à apprendre sous ce rapport ? Allons plus loin, il faut avoir un peu d'imagination. Dans son commentaire sur Mat. 28. 20, Calvin a écrit ces lignes : « Plût à Dieu que le pape assujettît à cette règle (le commandement du Christ d'instruire et de baptiser les nations) l'autorité de puissance qu'il s'attribue : car aisément nous souffririons qu'il soit nommé successeur de saint Pierre ou de saint Paul, pourvu qu'il n'usurpât point une domination tyrannique sur les âmes. » Ces lignes surprennent. Pourrions-nous y souscrire ? En admettant — ce qui

à vues humaines paraît impossible — que l'Eglise romaine accepte l'autorité suprême des Ecritures, serions-nous prêts à envisager à ce moment la conversation en vue d'une union ? Ma question n'est peut-être pas aussi folle qu'elle en a l'air. On sait qu'aujourd'hui, la théologie biblique est développée chez les protestants *et* les catholiques romains. Van de Linde fait remarquer [1] qu'un nouveau consensus d'opinions se fait jour dans le domaine ecclésiologique à ce propos et il cite l'accord sur certains points de théologiens comme K. L. Schmidt, Cullmann, F. M. Braun et G. H. Dodd. « C'est à propos des Ecritures que nous avons tout d'abord été divisés. Les Ecritures seront le lieu où Dieu nous réunira de nouveau », conclut-il. Je n'apprends rien à personne en disant qu'on lit la Bible bien plus qu'auparavant, dans le catholicisme romain. Après tout, le Saint-Esprit est plus puissant que le pape et la hiérarchie.

Ceci nous amène à la troisième question que j'appellerais la question *catholique*.

Précisons ce mot. Il recouvre une réalité qui dépasse l'Eglise romaine et englobe avec elle la chrétienté tout entière. Par ailleurs, l'Eglise orthodoxe et l'Eglise anglicane revendiquent aussi ce qualificatif. Au sein du Conseil œcuménique, nous sommes en conversation avec ces deux Eglises qui affirment leur continuité dans le temps depuis les origines, cette continuité s'attestant par l'épiscopat historique détenteur de la succession apostolique. Il faut l'avouer, la conversation n'est pas toujours facile sous ce rapport et nous faisons parfois un peu figure de parents pauvres vis-à-vis de ces imposantes communions. Il en découle une espèce de complexe d'infériorité qui peut se traduire, soit par le désir de rendre trop vite les armes, soit par un raidissement dénominationnel et individualiste qui n'est pas toujours fonction de notre fidélité biblique.

De toutes façons, la question se pose de l'utilisation de ce terme « catholique ». Si à Amsterdam, on a accepté l'opposition « catholique » - « protestant », parce qu'on la trouvait commode pour la conversation, on s'est aussi aperçu que cette opposition est loin de rendre compte de la situation réelle. La catholicité est une marque de l'Eglise et non la « protestanticité ». Je pense que nous nous sommes laissés glisser sur une mauvaise pente en laissant à l'Eglise romaine le monopole de la catholicité dans le langage courant. Au XVIe siècle, les « évangéliques » revendiquaient le titre de « catholiques », et cela jusqu'à la fin du XVIIe siècle. Répétons-le : les Réformateurs ont eu la pensée de *continuer* l'Eglise existante en la réformant, non d'en fonder une nouvelle, et le temps est peut-être venu pour nous d'appuyer, lorsque nous parlons de la Réformation, sur la continuité plus que sur la rupture dans l'Eglise. Dès lors, il nous faut prendre l'habitude, disons-le en passant, de ne plus parler d'Eglise *catholique*, mais bien d'Eglise *romaine*, et de revendiquer, nous aussi, la catholicité comme une réalité à laquelle notre tradition n'est pas étrangère.

Mais revenons à la conversation avec les Eglises « catholiques » membres

[1] *The Ecumenical Review*, p. 246.

du Conseil œcuménique. Elles éprouvent vis-à-vis de nous des difficultés que nous n'éprouvons pas vis-à-vis d'elles. Nous n'avons aucune peine à admettre la validité de leur ministère alors qu'elles en éprouvent à admettre la validité du nôtre. Cette difficulté même peut être une question qui nous est posée, car si l'on se reporte à leur intransigeance sur ce point, et plus précisément à leur insistance quant à la succession ininterrompue des évêques, on constate qu'à l'origine, soit au IIe siècle, l'épiscopat monarchique est né d'un désir de défense contre les doctrines hérétiques qui mettaient en danger les certitudes du salut et d'une intention de célébrer correctement les sacrements. L'évêque, centre et chef de la communauté, était le dépositaire de la doctrine des apôtres, seuls témoins oculaires de ce qu'avait été le Christ. Ce n'est pas l'épiscopat en soi qui est la préoccupation de ces Eglises, mais l'épiscopat à cause de la doctrine chrétienne qu'il faut sauvegarder et des sacrements qu'il faut administrer. Sans partager l'idée en vertu de laquelle l'épiscopat institutionnel est indispensable à la conservation de la doctrine et des sacrements, nous pouvons au moins reconnaître l'intention de ses partisans et nous demander si le système presbytérien synodal, le nôtre, s'est avéré aussi efficace pour cette même conservation ? Car finalement c'est bien de cela qu'il s'agit : la fidélité à Jésus-Christ et à ce qu'il nous a transmis.

Karl Barth, je crois bien que c'est lui, disait : « Nous devons considérer l'existence des autres Eglises comme une question que Dieu pose à *notre* Eglise. » Est-ce bien le cas pour nous ?

Je crois qu'avec l'abandon du mot « catholique », nos Eglises ont, à bien des égards, perdu le sens de la catholicité que la conversation œcuménique leur rappelle d'une manière très salutaire.

La quatrième question est celle de *l'unité visible de l'Eglise* : Comment disons-nous que Christ est *un* alors que nous vivons dans la *division* ?

Le doyen Craig, dans l'article déjà cité, écrivait que l'importance du document de Toronto résidait entre autres dans le fait qu'il reflète avec beaucoup de netteté la situation actuelle des Eglises [1]. Placer les Eglises les unes vis-à-vis des autres de cette manière, c'est donc les situer par rapport à leurs divisions, à leur péché, c'est donc les requérir d'en prendre conscience et de se replacer en face de ce qu'est l'Eglise dans l'intention de son chef, car une Eglise qui ne se replacerait pas continuellement dans cette optique cesserait de mériter son nom.

« Croire qu'on peut être en Christ sans être un dans l'Eglise est une position intenable à la lumière du Nouveau Testament », dit-il encore. Quand Paul dit que l'Eglise est le Corps de Christ, cela signifie qu'être en Christ est identique à être dans l'Eglise. Dans ces conditions, « les membres du corps de Christ ont besoin d'un organisme terrestre par lequel ils puissent exprimer leur unité, étant bien entendu que la seule tête qui puisse en être reconnue est Christ lui-même » [2].

[1] *The Ecumenical Review*, avril 1951, p. 220.
[2] *Ibid.*, avril 1951, p. 216.

Comment se fait-il qu'il existe des chrétiens hors des frontières de la communion à laquelle on appartient, donc des gens dont on croit sincèrement qu'ils sont sauvés par Jésus-Christ, et à qui cependant l'on refuse — en principe — l'accès à la Table sainte dans sa communion ? Comment se fait-il que la Cène soit si compartimentée alors que le baptême est reconnu à peu près partout comme un sacrement de l'Eglise universelle, à tel point qu'on ne rebaptise pas un chrétien qui passe d'une communion à une autre, cette autre fût-elle la communion romaine ? Il est donc avéré que des chrétiens tenant d'autres gens pour d'authentiques enfants de Dieu ne les admettent pas à partager le repas du Seigneur avec eux ! [1]

Je sais bien que chez nous, réformés, cette question n'est pas aussi brûlante que dans d'autres communions où l'on insiste davantage sur le caractère institutionnel de l'Eglise. Nous admettrions facilement un anglican à la Cène alors qu'inversement, la chose, en principe tout au moins, n'est pas possible. Mais notre largeur à admettre n'importe qui s'allie souvent au rôle très secondaire que nous attribuons au sacrement, ce qui n'est sans doute pas beaucoup mieux.

En général, on peut dire que l'unité visible de l'Eglise ne nous préoccupe guère. Nous nous contentons d'une unité « spirituelle » qui s'accommode fort bien des divisions existantes et nous porte à dire que tout va pour le mieux dans la meilleure des Eglises. Ici la présence du Conseil œcuménique devient gênante. « La multiplicité des Eglises ne peut pas continuer à exister à côté de la réalité de l'Una Sancta sans jamais entrer en contact avec elle », dit Peter Brunner, qui ajoute — et qui lui donnera tort ? — « Il est dans la nature de l'Esprit de s'incarner. [2] » Lors donc que l'unité spirituelle s'accommode des divisions existantes, on peut bien se demander si cette unité « spirituelle » est si réelle que cela, et là réside pour nous la question.

Sous le couvert de l'Esprit et de l'adjectif « spirituel », on se permet tout et l'on donne une solution facile à tout. Le même Peter Brunner établit une relation que nous croyons juste entre la croyance en vertu de laquelle le Christ est ressuscité « spirituellement » alors que son cadavre se corrompt dans la tombe et la croyance selon laquelle l'Eglise peut être une « spirituellement » tout en continuant à vivre dans la division et les exclusives [3]. Spirituellement veut dire : qui vient du Saint-Esprit; or, le Saint-Esprit est un avec le Père et le Fils !

L'existence du Conseil œcuménique, qui nous met sur la conscience de chercher l'unité visible de l'Eglise, pose donc une très sérieuse question à nos Eglises. Remarquons d'ailleurs qu'en nous la posant dans nos relations avec les autres communions, il nous la pose également pour ce qui concerne nos relations internes. Qui niera que nous nous accommodons assez aisément de nos propres divisions en disant que nos diverses tendances sont

[1] Ce qui pose la question de savoir si, dans les rencontres œcuméniques, on ne ferait pas mieux de ne *pas* célébrer la Cène que de la célébrer en plusieurs services exclusifs les uns des autres.

[2] *The Ecumenical Review*, p. 223.

[3] *Ibid.*, avril 1951, p. 224.

complémentaires et qu'il faut de tout pour faire un monde — ou une Eglise. Nous mettons nos consciences à l'aise en parlant d'unité dans la diversité là où l'on dit le blanc et le noir, et où le doux et l'amer sortent de la même source !

La question de l'unité a aussi son aspect pratique. Il est juste de dire que sous ce rapport, des choses réjouissantes se sont réalisées. Dans le monde entier, la guerre et l'après-guerre ont vu les Eglises témoigner, par leur activité caritative, qu'elles tiennent au moins à cet aspect de l'unité. Et nos Eglises suisses ne sont pas restées en arrière. Mais on conviendra que cela ne suffit pas et qu'aujourd'hui, l'unité de l'Eglise sainte, catholique et apostolique, dont nous nous réclamons, doit s'exprimer concrètement et visiblement.

Il faut conclure. L'existence du Conseil œcuménique en général et la publication du document de Toronto en particulier mettent nos Eglises en présence de questions qu'elles ne peuvent éluder et dont la gravité n'échappe à personne. On peut apprécier diversement l'activité et l'orientation du Conseil œcuménique, on ne peut échapper à la question que pose son existence. En définitive, c'est moins à lui qu'aux autres Eglises et surtout à nous-mêmes que nous avons affaire.

Sur la brochure qu'il a consacrée à la politique actuelle du Conseil œcuménique, André Bouvier a écrit ce titre : « L'œcuménisme au carrefour ». Ne seraient-ce pas plutôt *nos Eglises suisses* qui sont au carrefour ?

JAQUES COURVOISIER

« CATHOLICISME » ET « PROTESTANTISME » EN CHRÉTIENTÉ ANGLAISE

Documents et commentaires

L'anglicanisme est décidément le lieu prédestiné et adéquat à la conversation œcuménique, particulièrement en ce qui concerne la tension entre le courant « catholique » et le courant « protestant » qui divisent aujourd'hui partout la chrétienté. Le dialogue des deux tendances est ouvert de manière permanente à l'intérieur de l'Eglise anglicane elle-même du fait de la coexistence d'une aile anglo-catholique et d'une aile évangélique au sein de l'anglicanisme. Mais sur l'initiative du chef de l'Eglise d'Angleterre, l'archevêque de Canterbury G. Fisher, ce dialogue s'est élargi aux Eglises non-conformistes ou libres, c'est-à-dire aux communautés presbytériennes, méthodistes, congrégationalistes et baptistes de la chrétienté anglo-saxonne.

On n'a pas oublié le fameux sermon de Cambridge, de novembre 1946, dans lequel le primat anglican invitait les Eglises libres du Royaume-Uni à reprendre la conversation avec l'Eglise établie, conversation interrompue depuis quelques années, et leur suggérait de faire chez elles, d'une manière tout à fait autonome, l'essai du système épiscopal, afin de faciliter dans la suite les possibilités d'une réunion. Les Eglises libres ont répondu à cet appel; des entretiens théologiques fraternels se sont poursuivis entre théologiens anglicans et théologiens protestants au cours des années suivantes. Pour l'instant, elles sont dans une impasse en raison du problème du ministère, particulièrement de l'épiscopat. Mais quel que puisse être l'avenir de ces tractations, elles nous auront valu la publication de trois rapports théologiques de premier ordre et d'un intérêt exceptionnel, sur la lancinante tension catholique-protestante.

Ces trois rapports ont été sollicités par l'archevêque de Canterbury lui-même, qui s'est adressé à des théologiens de tendances différentes, et même opposées à certains égards. En réponse à cette invitation, un comité d'étude a groupé les plus éminents théologiens anglo-catholiques, notamment G. Dix, A. G. Hebert, A. M. Ramsey et L. S. Thornton, qui nous ont donné le fruit de leurs entretiens dans une brochure intitulée *Catholicity* [1]. De leur côté, les théologiens anglicans de l'école *evangelical*, en particulier D. E. W. Harrison, S. C. Neill, W. M. F. Scott, S. F. Allison et M. A. C. Warren, ont consigné leurs discussions dans la brochure *The Fulness of Christ* [2]. Les théologiens non-conformistes, parmi lesquels on compte R. Newton Flew, T. W. Manson, E. A. Payne et Nathaniel Micklem, ont répondu à la requête de l'archevêque dans un rapport un peu plus étendu, auquel ils ont donné un titre particulièrement suggestif et incisif : *The Catholicity of Protestantism* [3].

Le rapport des non-conformistes est une réponse, parfois un peu mordante, à celui des anglo-catholiques, auxquels ils reprochent de travestir les positions protestantes. Le rapport des anglicans *evangelicals* s'abstient de toute polémique, et se maintient constamment dans une haute et belle sérénité. Mais d'une manière générale, jamais à ma connaissance le problème crucial de nos divisions théologiques et ecclésiastiques n'a été traité avec autant d'objectivité, avec moins de préjugés confessionnels et sectaires. L'analyse que *Catholicity* donne de la «catholicité» primitive, du schisme entre l'Eglise orientale et l'Eglise latine, de l'orthodoxie protestante et du libéralisme, enfin du romanisme post-tridentin, est particulièrement éclairante, prise en elle-même. Elle le devient plus encore lorsqu'après lecture des deux autres rapports, on se trouve à même de rectifier quelques outrances et de combler quelques lacunes. Le rapport *evangelical*, *The Fullness of Christ*, a sur le précédent l'avantage de n'en pas rester à l'analyse, mais d'être clairement constructif : il établit ce qui, des deux traditions catholique et

[1] *Catholicity*, A study in the conflict of Christian traditions in the West, Dacre Press, 1947, 56 p.

[2] *The Fulness of Christ*, The Church's growth into Catholicity, London S. P. C. K., 1950, 89 p.

[3] *The Catholicity of Protestantism*, Lutterworth Press, London, 1950, 159 p.

protestante, doit subsister et coexister pour s'amalgamer organiquement, par l'action du Saint Esprit, dans une Eglise ré-unie. Le rapport protestant se signale avant tout par une analyse très poussée du problème de la justification et du *sola fide*.

Nous nous bornerons maintenant à donner des extraits particulièrement représentatifs de ces trois rapports, avec le souci de mettre en lumière leurs aspects complémentaires, qui se corrigent mutuellement.

La catholicité de l'Eglise

Les trois rapports s'accordent à estimer essentielle pour l'Eglise la note de *catholicité*, sauf à différer quelque peu dans l'interprétation de ce vocable. La différence est grande à cet égard entre la chrétienté anglaise, prise dans son ensemble, et les Eglises du continent issues de la Réforme, qui ont toutes répudié cette épithète historique chargée de sens théologique, pour en laisser le monopole à l'Eglise de Rome. Le rapport des non-conformistes va jusqu'à dire : « Ce serait une singulière présomption de dénier la qualité de catholiques à nos Eglises libres, ou aux Eglises luthériennes et réformées »[1]. Nous ne sommes pas habitués à pareil langage et nous avons fort à faire à rectifier notre terminologie ecclésiastique pour rendre possible la conversation œcuménique ici, comme elle l'est en Angleterre.

Le mot *catholique* signifie fondamentalement la plénitude ou totalité du don de Dieu à l'humanité en Jésus-Christ. La catholicité, c'est un peu le πλήρωμα dont il est question à plusieurs reprises dans saint Paul[2]. C'est l'universalité des grâces de Dieu en Christ, et par Christ dans l'Eglise. La catholicité va de pair avec l'unité : l'Eglise une contient en elle, au moins implicitement, tout le don divin. Si l'Eglise est divisée, c'est qu'elle a laissé se dissocier et se fragmenter la totalité une du dépôt de la foi.

> Nous avons été amenés à voir notre problème comme le résultat d'une fragmentation de la foi, de la pensée et de la vie chrétiennes, fragmentation qui a conduit, à son tour, à une certaine altération de la vérité. La réunion de la chrétienté ne peut, par conséquent, pas être un simple assemblage de morceaux brisés, mais doit jaillir d'une croissance vitale vers une plénitude authentique ou catholicité de la foi, de la pensée et de la vie. Dans ce rapport, nous chercherons d'abord à décrire cette plénitude primitive de la foi, de la pensée et de la vie chrétiennes[3].
>
> En essayant de comprendre les problèmes qui surgissent de nos divisions, nous ne pouvons éviter de considérer rétrospectivement l'unité primitive créée par notre Seigneur, et de nous demander de quelle nature était cette unité. Cette unité consistait non seulement en une organisation ou en la promesse d'une universalité, ni même en un lien de charité; elle consistait plutôt en une *via vitae* ou manière de vivre totale, incluant à la fois la croyance, le culte et la morale[4].

Catholicity développe longuement le thème de la totalité multilatérale du christianisme apostolique et de l'Eglise ancienne, en contraste avec les

[1] *The Catholicity of Protestantism*, p. 37.
[2] Voir à ce sujet F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, 1927, Vol. I, p. 352-358.
[3] *Catholicity*, p. 10.
[4] *Ibid.*, p. 11.

divisions et les unilatéralismes qui ont défiguré dans la suite l'Eglise une, sainte et catholique du Christ. Le rapport veut souligner le caractère eschatologique de l'Eglise :

L'unité dans tous ses aspects a jaillii directement de l'entrée de Dieu dans l'histoire humaine par l'événement eschatologique de la rédemption. Cet événement comporte la préparation séculaire du peuple d'Israël à recevoir le Messie. L'événement a son centre dans la naissance, la vie, la mort et la résurrection de ce Messie, y compris aussi l'Eglise qui est le corps de Christ, et l'Esprit qui, par le moyen de ce corps, introduit dans notre monde les puissances du monde à venir. Il est vital pour notre croyance que l'Eglise fasse partie de l'événement eschatologique et qu'elle soit un fait divin [1].

La capacité soutenue de l'Eglise des premiers siècles à inclure en son sein la plénitude multilatérale de la vérité apostolique se révèle singulièrement dans l'acceptation finale d'une collection d'écrits aussi divers que ceux du Canon, comme étant tous pareillement inspirés et faisant également autorité. Seule une Eglise qui ne redoutait pas les tensions et qui était capable de discerner sans préjugés la totalité de la révélation en Christ, a pu oser placer côte à côte quatre évangiles différents, les épîtres de saint Paul et celle de Jacques, l'histoire des Actes des apôtres et l'eschatologie de l'Apocalypse, et les reconnaître tous comme normatifs.

Telle est l'unité complexe de la tradition apostolique. C'est une unité sur des plans si divers que nous pouvons en parler comme d'une totalité ou d'une intégralité. Loin d'impliquer une uniformité figée, elle contenait les nombreuses variétés de fonctions, d'activités et de préoccupations théologiques qui caractérisent l'âge apostolique. Mais il y avait une « totalité ». Etre chrétien, c'était appartenir au corps un, professer la même foi apostolique, participer aux mêmes rites sacramentels visibles, être sous la direction du même apostolat, connaître l'unité des deux alliances et l'unité de Dieu comme Père, Sauveur et Créateur [2].

Le rapport non-conformiste s'élève contre la notion « fermée » de l'Eglise qu'il croit discerner chez les anglo-catholiques, et il le fait au nom même de l'eschatologie :

Il n'existe ici-bas aucune dénomination chrétienne qui soit *pleinement* catholique, aucune d'entre elles ne possédant, au sens plénier et absolu, la « totalité » de l'Evangile. Car, selon le Nouveau Testament, cette « totalité » est eschatologique : elle se réalisera non dans ce monde-ci, mais dans le monde à venir. Pour Jésus, le Royaume de Dieu était à la fois futur et présent : le « pas encore » et le « maintenant » sont indissolublement liés dans son enseignement... L'Eglise, qui est une et sainte, est à la fois un événement eschatologique et un fait divin actuel [3].

Après avoir cité Eph. 4. 11-13, qui montre l'Eglise en croissance vers la stature parfaite du Christ, le rapport poursuit :

Ainsi, nous ne pouvons pas compter trouver, et de fait nous ne trouvons pas, la « totalité » de l'Evangile pleinement réalisée même dans la primitive Eglise... Une phrase comme « la capacité continue de l'Eglise des premiers siècles à contenir en son sein la plénitude multilatérale de la vérité apostolique » [4], doit être jugée une infidélité à la théologie du Nouveau Testament... une conception parfaitement romantique [5].

[1] *Catholicity*, p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 15.
[3] *The Catholicity of Protestantism*, p. 23, 24.
[4] *Catholicity*, p. 15.
[5] *The Catholicity of Protestantism*, p. 25.

La pensée anglicane *evangelical* s'oriente dans ce même sens :

L'Eglise est toujours tentée de surestimer sa propre perfection. L'un des faits les plus regrettables de l'évolution de la pensée chrétienne a été le changement de signification du mot *catholique* au cours des quatrième et cinquième siècles. Ce vocable a perdu dans une large mesure son véritable sens d'« universel » pour celui d'« orthodoxe ». Cet élément statique de la foi de l'Eglise eût été mieux exprimé par le terme d'« apostolicité », soit l'attachement fidèle à l'enseignement des apôtres. Dans l'Eglise catholique, la confession de la foi est toujours proleptique, c'est-à-dire d'anticipation : c'est l'attente, dans la foi, d'une plénitude qui n'a pas encore été manifestée. La surestimation du statique et de l'immuable, la disparition du sens de la recherche d'une compréhension plus pleine du Christ, a entravé l'Eglise dans ses efforts pour réaliser sa propre nature. En un sens, l'Eglise est manifestement imparfaite : même au vingtième siècle, elle n'est encore qu'une esquisse et un simple cadre de ce que Dieu voudrait qu'elle fût [1].

On conviendra qu'il y a quelque paradoxe à voir les protestants défendre l'idée d'un développement et d'une croissance dans la compréhension de la doctrine de l'Evangile, et les catholiques affirmer que tout se trouvait intégralement dans l'Eglise primitive. C'est un indice de l'ampleur du malentendu qui sépare les deux tendances, mais aussi peut-être de l'espoir d'une rencontre possible, moyennant une discussion loyale et approfondie. Ici, c'est le sens même de l'eschatologie qui est en cause : les catholiques semblent considérer l'Incarnation comme l'événement eschatologique unique, qui a déployé déjà toutes ses conséquences : l'Eglise est donc déjà virtuellement le Royaume des cieux sur la terre. Les protestants estiment, avec raison à notre sens, que l'Incarnation n'est que le moment premier des temps derniers, pour ainsi dire, et que la Parousie en marquera l'accomplissement : entre ces deux moments, l'Eglise chemine, munie du dépôt de la foi, dont elle n'est pas toujours à même de comprendre et de vivre toutes les implications.

Sur ce point, les anglicans *evangelicals*, qui se tiennent du côté des non-conformistes, apportent encore quelques éléments intéressants au débat :

Le chrétien individuel, la communauté, la race, la nation, qui s'efforcent d'exprimer ce qu'ils ont saisi de la vérité du Christ, sont loin de pouvoir l'incorporer au complet... Seule la race humaine tout entière, en tant que rachetée en Christ, est en mesure d'exprimer la richesse de l'humanité représentative et inclusive du Christ. Il suit de là que l'Eglise, à chacune des étapes de son développement, est consciente de sa propre imperfection et reconnaît qu'« elle est appelée à avancer vers une plénitude qui n'a pas encore été révélée, jusqu'à ce que nous ayons atteint à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu » [2].

L'Eglise a été préservée de la monotonie qui résulte inévitablement d'une façon unique de saisir la vérité; elle l'a été par la présence persistante, en son sein, de différences de tempérament et de caractère, qui ont toutes apporté leur propre contribution à la compréhension complète du mystère de Christ, et à son expression dans la vie des Eglises et des nations. Mais quelques-unes des plus grandes races du globe ont à peine commencé, jusqu'à maintenant, à apporter leurs richesses dans la Cité de Dieu. Lorsque l'Inde et l'Extrême-Orient, l'Afrique et le monde musulman auront été amenés à la communion du Christ, ils auront sans doute beaucoup à nous donner par leur aptitude à saisir des vérités auxquelles les anciennes Eglises sont demeurées aveugles, et qui contribueront à corriger les tendances occidentales de presque toute la pensée chrétienne contemporaine. Sans eux, nous autres ne pourrons jamais atteindre à un état complet. Il y a dans les Eglises d'Occident (dans lesquelles il faut inclure, du point de vue de l'Asie, ce qu'en Europe nous

[1] *The Fulness of Christ*, p. 4.
[2] *Ibid.*, p. 2.

appelons les églises orientales) des heurts et des contradictions qui ont défié jusqu'à présent toute tentative de solution. Cela vient peut-être de ce que nos Eglises occidentales sont comme les morceaux isolés d'un jeu de patience impossibles à assembler parce qu'il manque des morceaux intermédiaires. C'est seulement lorsqu'on aura retrouvé ces morceaux manquants que ces différences en apparence irréconciliables apparaîtront dans leur vraie relation mutuelle et dans leur rapport à la vérité totale du Christ [1].

Cette attente *evangelical* d'une plénitude et d'une totalité dans l'avenir fait typiquement contraste à l'observation, juste aussi, faite par les théologiens anglo-catholiques sur les conséquences considérables et désastreuses, dans le passé, de la rupture du XIe siècle entre l'Occident et l'Orient.

Nous sommes convaincus que les déviations du christianisme occidental qui furent la cause de nos malheureuses divisions et des antagonismes théologiques de l'Occident ont derrière elles la division plus ancienne entre l'Occident et l'Orient. Car depuis que l'Occident et l'Orient ont suivi leurs chemins séparés, chacun d'eux a présenté de la vérité chrétienne une version partiellement gauchie; il est donc nécessaire de porter le regard au-delà de l'une et l'autre, pour s'efforcer de discerner la plénitude plus vaste qui les a précédées. L'Occident résoudra difficilement ses propres problèmes sans recouvrer certaines intuitions chrétiennes qui ont été fortement soulignées par l'Orient, mais qui appartiennent en réalité en commun à l'Orient et à l'Occident [2].

Cette observation pénétrante, le rapport anglo-catholique est seul à la faire, alors que les deux autres semblent en avoir méconnu l'importance pour expliquer la genèse, et éventuellement trouver la solution du conflit occidental entre romanisme et protestantisme. Après la nuit du haut moyen âge, quand la reconstruction commença avec l'ère carolingienne,

... le contact avec l'Orient était perdu et la physionomie nouvelle des choses fut caractérisée par un nouveau légalisme administratif, tournant au cléricalisme, par un nouveau rationalisme théologique, culminant dans les systèmes scolastiques, et, un peu plus tard, par une piété nouvelle, individualiste. Tout cela aurait pu être corrigé par l'Orient, car l'Orient avait édifié une structure de la société dans laquelle l'Eglise était en contact étroit avec la vie sociale, mais sans devenir cléricale. Il avait gardé le sens de l'intégrité de la foi en envisageant la rédemption comme accomplie à la fois dans l'Incarnation, la croix, la résurrection, l'Ascension, le don du Saint-Esprit et le second avènement, et sans jamais isoler la crucifixion de tout le reste comme l'a fait l'Occident. L'Orient a également toujours réalisé le caractère « corporatif » du culte, et la participation de l'Eglise terrestre à la communion des saints. Là où l'Occident était moralisant, l'Orient était mystique.

Cependant l'Orient, pour sa part, a omis de se laisser instruire par l'Occident plus encore que l'Occident n'a oublié de se laisser enseigner par l'Orient. Tandis que l'Occident n'a jamais permis à César de faire la loi dans les choses de Dieu, l'Eglise byzantine est devenue trop dépendante du pouvoir civil. L'Orient a constamment échoué à transposer ses principes spirituels très élevés sur le plan de la pratique morale; il a aussi sensiblement perdu à demeurer en dehors du courant principal de l'histoire européenne : il lui a manqué à la fois la Renaissance et la Réformation, et ce n'est que tout récemment qu'il a été introduit au darwinisme et à la critique biblique. Néanmoins, il y a eu en cela autant de gain que de perte. Le désavantage a été l'absence de l'apport oriental dans la solution des nouveaux problèmes que ces événements ont posés; l'avantage a été la préservation par l'Orient des traditions anciennes sans altération, de sorte qu'en renouant le contact avec l'Orient, l'Occident a fait une redécouverte salutaire de vérités qu'il avait oubliées [3].

[1] *The Fulness of Christ*, p. 4 et 5.
[2] *Catholicity*, p. 10.
[3] *Ibid.*, p. 18-19.

S'il en est ainsi, l'œuvre de la Réforme du XVIe siècle ne pouvait qu'être déficiente à son point de départ même :

La proclamation de vérités même vitales par les Réformateurs n'a pu être faite que de manière fragmentaire et unilatérale [1].

Nature et grace

Le rapport anglo-catholique discerne dans le protestantisme deux courants distincts, qui ne sauraient être confondus, et qu'il traite séparément : l'orthodoxie et le libéralisme. Dans l'orthodoxie, il décèle trois grandes vérités positives : l'Evangile du Dieu vivant et l'action directe et personnelle de Dieu sur le salut de l'homme, l'importance primordiale et l'autorité hors pair de la Bible, enfin la nécessité de la foi envisagée comme une réponse personnelle de l'homme au Dieu vivant. Mais voici la contre-partie :

Le renouveau justifié de l'insistance sur la « grâce » dans le protestantisme a été cependant payé d'un prix très lourd. On lui a sacrifié la doctrine biblique que l'homme a été créé « à l'image de Dieu », que cette « image », quoique déformée par le péché, persiste substantiellement en l'homme déchu, et qu'elle est restaurée efficacement par le baptême en Christ. La thèse fondamentale de la théologie spécifiquement protestante dérive d'une théologie augustinienne altérée; elle a été, et elle est encore d'un pessimisme catastrophique au sujet des résultats de la chute, résultats formulés dans la doctrine de la « corruption totale » de l'homme et de la destruction complète de l'*imago Dei* dans la nature humaine. La nature rationnelle de l'homme, son aptitude pour la culture et pour une certaine réalisation de la justice naturelle et de la civilisation, son humanité proprement dite, ne contiendraient plus trace de l'« image de Dieu » perdue. Sa nature ne comporte en cela aucun point de contact auquel l'action rédemptrice de Dieu puisse se référer sans violence; elle n'a aucune capacité propre à recevoir le salut. Tout vient de la souveraineté de Dieu seul et de l'élection libre de sa grâce; par conséquent, même les soi-disant « bonnes œuvres » faites avant la justification sont entachées de péché, parce qu'elles procèdent d'une nature radicalement pécheresse; elles méritent par elles-mêmes la damnation éternelle aussi justement que ce qu'on nomme les « œuvres mauvaises ». Sur la base de cette conception, on a érigé la thèse de la prédestination arbitraire des « élus » au salut par la volonté souveraine de Dieu, et la doctrine de la justification par la foi *seule*. Même chez le « justifié », l'image de Dieu n'est pas restaurée véritablement par la « justice imputée ». La doctrine d'un jugement des individus par Dieu devient par conséquent irrationnelle et tyrannique, et la notion chrétienne de Dieu s'en trouve altérée. Nous estimons tout à fait essentiel que cette question soit abordée en face dans les discussions concernant la réunion, d'autant plus qu'on l'ignore généralement quand on fait appel aux « principes de la Réformation » [2].

C'est sur ces points névralgiques de la controverse catholique-protestante que les théologiens non-conformistes ripostent avec énergie aux anglo-catholiques de *Catholicity* :

Les Réformateurs ne commettent pas la bévue si commune de faire de « l'homme créé à l'image de Dieu » une « image de Dieu en l'homme », et de l'interpréter comme un élément particulier de la nature constitutive de l'homme... Pour eux, l'« image de Dieu » est comprise et désignée le plus souvent comme « justice originelle ». Cette « justice »,

[1] *Catholicity*, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 22-23.

ils la conçoivent non pas avant tout comme une qualité morale qui réside dans l'âme, mais comme une relation correcte de l'homme avec Dieu [1].

Avant la chute, la perfection de l'homme était pour ainsi dire celle du bourgeon plutôt que celle de la fleur... Adam était un homme en devenir, et non tout achevé, et l'image de Dieu elle-même n'était pas un produit entièrement fini. C'est le fait que la nature humaine n'était pas statique qui a rendu la chute possible... Les effets du péché originel... s'étendent à toutes les facultés du corps et de l'âme de l'homme, provoquant la disharmonie et la corruption dans l'homme tout entier. On peut appeler cela une dépravation, et du fait que rien en l'homme n'est demeuré indemne, on peut parler d'une dépravation totale [2].

Si, par la chute, le péché est devenu naturel à l'homme, il ne procède cependant pas de la nature humaine (Calvin) [3]. Bien plus, l'âme, bien que gravement déformée, n'a pas été détruite par la chute, de sorte que même dans le cas de l'homme déchu, l'image de Dieu peut encore être traitée comme une réalité... elle est presque entièrement perdue, mais il en survit un reste [4].

A moins d'altérer profondément la notion chrétienne de Dieu, il est impossible de dire que les individus sont envoyés au ciel ou en enfer simplement en fonction de leurs vertus ou de leurs vices. C'est l'attitude d'un homme à l'égard du Christ qui, selon le Nouveau Testament, est décisive pour son éternité : aucunes qualités morales, si excellentes soient-elles « en elles-mêmes », ne peuvent sauver un homme du péché et de la mort; seule le peut l'action rédemptrice de Dieu en Christ [5].

La divergence des points de vue n'est pas moins sensible pour ce qui est du problème de la nature et de la grâce. Les théologiens anglo-catholiques estiment que

lorsque Luther écarta la théologie naturelle de la scolastique, il ne fit que développer et pousser plus avant une antithèse entre la « nature » et la « grâce » qui se préparait depuis longtemps dans la pensée médiévale. Lorsque saint Thomas disait : *Gratia non tollit naturam sed perficit*, il était déjà sur le point d'envisager comme possible cette séparation de la nature et de la grâce, bien que lui-même, en accord avec la tradition plus ancienne, rejetât cette séparation. Plus tard, des théologiens médiévaux ont presque ou même carrément affirmé cette séparation; et l'étape suivante atteinte par Luther a consisté à affirmer la réalité de la « grâce », mais en niant celle de la « nature ». Il rejeta la théologie naturelle de la scolastique et la doctrine de la loi naturelle, parce qu'il lui sembla qu'elle était basée sur Aristote, Platon et Denys l'Aréopagite, plus que sur l'Evangile. Il avait constaté (comme le font aussi les orthodoxes orientaux) que la théologie occidentale était devenue à tort rationaliste dans son effort d'exprimer les réalités de l'Esprit en termes rationnels et universellement valides [6].

Mais ce qu'il y avait de juste dans cette prise de position de Luther aurait eu des conséquences regrettables sur divers points : le protestantisme orthodoxe aurait isolé la rédemption du contexte de la création, et méconnu la portée du principe sacramentel. Il aurait abouti à identifier le spirituel avec le non-matériel, et à exalter de manière disproportionnée l'intériorité, au détriment des réalités corporelles et temporelles [7].

Les non-conformistes répondent que Luther n'a pas posé le problème nature-grâce dans les mêmes termes que la scolastique médiévale. Il y a vu

[1] *The Catholicity of Protestantism*, p. 41-42.
[2] *Ibid.*, p. 42-43.
[3] *Ibid.*, p. 45.
[4] *Ibid.*, p. 47.
[5] *Ibid.*, p. 49.
[6] *Catholicity*, p. 23.
[7] *Ibid.*, p. 23-24.

un pseudo-problème. Partant de l'Incarnation, de l'union du divin et de l'humain en Christ, il constate que la personne, les actions et les paroles du Christ n'étaient pas d'autant plus divines qu'elles étaient moins humaines, ni d'autant plus humaines qu'elles étaient moins divines, mais que tout en lui était à la fois pleinement humain et pleinement divin. De ce point de vue, l'antithèse nature-grâce est éliminée comme un pseudo-problème : la vraie nature, c'est la grâce. Ce n'est pas la « nature » qui perd ce que la grâce peut gagner, mais bien l'antinaturel ou le contre-nature. A la place de l'opposition nature-grâce, Luther affirme le conflit entre Dieu et Satan à propos de l'homme, qui en est l'enjeu. L'homme, séduit par Satan, est tombé d'un état naturel de grâce dans un état antinaturel de « disgrâce » (*Ungnade)*. Luther rejette donc toute la théorie scolastique selon laquelle l'homme, après la chute, n'aurait perdu que les *dona superaddita* de la grâce, et serait revenu à la pure nature, seulement légèrement lésée. Ce prétendu état de pure nature est tout ce qu'il y a de plus antinaturel. A la place de la théologie naturelle ou théodicée de la scolastique, Luther met une théologie du naturel : la nature ne peut être comprise qu'en relation avec le Dieu vivant de la Bible [1].

L'amour divin et l'égoïsme diabolique sont des réalités simples pour Luther : tous deux sont à l'œuvre, et en guerre l'un avec l'autre dans ce monde. La pensée de Luther est fortement dualiste... Ce n'est pourtant pas un dualisme absolu. En fin de compte, le Diable est sous la puissance de Dieu, de telle façon que même lorsqu'il combat contre Lui, il est contraint d'être l'instrument involontaire de ses desseins [2].

La création est le théâtre d'un vaste conflit cosmique où s'affrontent Dieu et Satan, l'un cherchant à racheter et restaurer la créature, l'autre à la détruire entièrement... L'issue de la lutte a été réglée en Christ, bien que cette lutte ne soit pas encore à son terme... La conception que Luther se fait de l'ordre de la création est eschatologique, comme sa conception de l'image de Dieu en l'homme. Ni la nature en général, ni la nature humaine, dans leur état présent, ne sont vraiment elles-mêmes. Elles sont en devenir ou en re-création plutôt qu'en existence statique [3].

Après avoir ainsi défendu Luther contre le reproche d'une carence de toute théologie de la création, les théologiens non-conformistes n'ont pas davantage de peine à laver le Réformateur du reproche d'antisacramentalisme et d'hyperspiritualisme. Mais on doit concéder aux anglo-catholiques que la plupart de leurs remarques et de leurs griefs sont justifiés en ce qui regarde le protestantisme historique, qui a souvent sensiblement dévié des positions initiales de la Réforme, ou plus exactement, qui a souligné et hypertrophié un certain aspect de la pensée ou de l'attitude des Réformateurs, à l'exclusion d'autres de ces aspects, et au détriment de l'ensemble de leurs conceptions doctrinales et ecclésiastiques. En particulier, le piétisme est responsable d'altérations dont on fait grief à la Réforme. C'est ce que souligne fortement le rapport non-conformiste, en réponse à l'argumentation adverse. *Catholicity* déclarait :

[1] Voir *The Catholicity of Protestantism*, p. 52-56.
[2] *Ibid.*, p. 61.
[3] *Ibid.*, p. 62.

ils la conçoivent non pas avant tout comme une qualité morale qui réside dans l'âme, mais comme une relation correcte de l'homme avec Dieu [1].

Avant la chute, la perfection de l'homme était pour ainsi dire celle du bourgeon plutôt que celle de la fleur... Adam était un homme en devenir, et non tout achevé, et l'image de Dieu elle-même n'était pas un produit entièrement fini. C'est le fait que la nature humaine n'était pas statique qui a rendu la chute possible... Les effets du péché originel... s'étendent à toutes les facultés du corps et de l'âme de l'homme, provoquant la disharmonie et la corruption dans l'homme tout entier. On peut appeler cela une dépravation, et du fait que rien en l'homme n'est demeuré indemne, on peut parler d'une dépravation totale [2].

Si, par la chute, le péché est devenu naturel à l'homme, il ne procède cependant pas de la nature humaine (Calvin) [3]. Bien plus, l'âme, bien que gravement déformée, n'a pas été détruite par la chute, de sorte que même dans le cas de l'homme déchu, l'image de Dieu peut encore être traitée comme une réalité... elle est presque entièrement perdue, mais il en survit un reste [4].

A moins d'altérer profondément la notion chrétienne de Dieu, il est impossible de dire que les individus sont envoyés au ciel ou en enfer simplement en fonction de leurs vertus ou de leurs vices. C'est l'attitude d'un homme à l'égard du Christ qui, selon le Nouveau Testament, est décisive pour son éternité : aucunes qualités morales, si excellentes soient-elles « en elles-mêmes », ne peuvent sauver un homme du péché et de la mort; seule le peut l'action rédemptrice de Dieu en Christ [5].

La divergence des points de vue n'est pas moins sensible pour ce qui est du problème de la nature et de la grâce. Les théologiens anglo-catholiques estiment que

lorsque Luther écarta la théologie naturelle de la scolastique, il ne fit que développer et pousser plus avant une antithèse entre la « nature » et la « grâce » qui se préparait depuis longtemps dans la pensée médiévale. Lorsque saint Thomas disait : *Gratia non tollit naturam sed perficit*, il était déjà sur le point d'envisager comme possible cette séparation de la nature et de la grâce, bien que lui-même, en accord avec la tradition plus ancienne, rejetât cette séparation. Plus tard, des théologiens médiévaux ont presque ou même carrément affirmé cette séparation; et l'étape suivante atteinte par Luther a consisté à affirmer la réalité de la « grâce », mais en niant celle de la « nature ». Il rejeta la théologie naturelle de la scolastique et la doctrine de la loi naturelle, parce qu'il lui sembla qu'elle était basée sur Aristote, Platon et Denys l'Aréopagite, plus que sur l'Evangile. Il avait constaté (comme le font aussi les orthodoxes orientaux) que la théologie occidentale était devenue à tort rationaliste dans son effort d'exprimer les réalités de l'Esprit en termes rationnels et universellement valides [6].

Mais ce qu'il y avait de juste dans cette prise de position de Luther aurait eu des conséquences regrettables sur divers points : le protestantisme orthodoxe aurait isolé la rédemption du contexte de la création, et méconnu la portée du principe sacramentel. Il aurait abouti à identifier le spirituel avec le non-matériel, et à exalter de manière disproportionnée l'intériorité, au détriment des réalités corporelles et temporelles [7].

Les non-conformistes répondent que Luther n'a pas posé le problème nature-grâce dans les mêmes termes que la scolastique médiévale. Il y a vu

[1] *The Catholicity of Protestantism*, p. 41-42.
[2] *Ibid.*, p. 42-43.
[3] *Ibid.*, p. 45.
[4] *Ibid.*, p. 47.
[5] *Ibid.*, p. 49.
[6] *Catholicity*, p. 23.
[7] *Ibid.*, p. 23-24.

un pseudo-problème. Partant de l'Incarnation, de l'union du divin et de l'humain en Christ, il constate que la personne, les actions et les paroles du Christ n'étaient pas d'autant plus divines qu'elles étaient moins humaines, ni d'autant plus humaines qu'elles étaient moins divines, mais que tout en lui était à la fois pleinement humain et pleinement divin. De ce point de vue, l'antithèse nature-grâce est éliminée comme un pseudo-problème : la vraie nature, c'est la grâce. Ce n'est pas la « nature » qui perd ce que la grâce peut gagner, mais bien l'antinaturel ou le contre-nature. A la place de l'opposition nature-grâce, Luther affirme le conflit entre Dieu et Satan à propos de l'homme, qui en est l'enjeu. L'homme, séduit par Satan, est tombé d'un état naturel de grâce dans un état antinaturel de « disgrâce » (*Ungnade*). Luther rejette donc toute la théorie scolastique selon laquelle l'homme, après la chute, n'aurait perdu que les *dona superaddita* de la grâce, et serait revenu à la pure nature, seulement légèrement lésée. Ce prétendu état de pure nature est tout ce qu'il y a de plus antinaturel. A la place de la théologie naturelle ou théodicée de la scolastique, Luther met une théologie du naturel : la nature ne peut être comprise qu'en relation avec le Dieu vivant de la Bible [1].

L'amour divin et l'égoïsme diabolique sont des réalités simples pour Luther : tous deux sont à l'œuvre, et en guerre l'un avec l'autre dans ce monde. La pensée de Luther est fortement dualiste... Ce n'est pourtant pas un dualisme absolu. En fin de compte, le Diable est sous la puissance de Dieu, de telle façon que même lorsqu'il combat contre Lui, il est contraint d'être l'instrument involontaire de ses desseins [2].

La création est le théâtre d'un vaste conflit cosmique où s'affrontent Dieu et Satan, l'un cherchant à racheter et restaurer la créature, l'autre à la détruire entièrement... L'issue de la lutte a été réglée en Christ, bien que cette lutte ne soit pas encore à son terme... La conception que Luther se fait de l'ordre de la création est eschatologique, comme sa conception de l'image de Dieu en l'homme. Ni la nature en général, ni la nature humaine, dans leur état présent, ne sont vraiment elles-mêmes. Elles sont en devenir ou en re-création plutôt qu'en existence statique [3].

Après avoir ainsi défendu Luther contre le reproche d'une carence de toute théologie de la création, les théologiens non-conformistes n'ont pas davantage de peine à laver le Réformateur du reproche d'antisacramentalisme et d'hyperspiritualisme. Mais on doit concéder aux anglo-catholiques que la plupart de leurs remarques et de leurs griefs sont justifiés en ce qui regarde le protestantisme historique, qui a souvent sensiblement dévié des positions initiales de la Réforme, ou plus exactement, qui a souligné et hypertrophié un certain aspect de la pensée ou de l'attitude des Réformateurs, à l'exclusion d'autres de ces aspects, et au détriment de l'ensemble de leurs conceptions doctrinales et ecclésiastiques. En particulier, le piétisme est responsable d'altérations dont on fait grief à la Réforme. C'est ce que souligne fortement le rapport non-conformiste, en réponse à l'argumentation adverse. *Catholicity* déclarait :

[1] Voir *The Catholicity of Protestantism*, p. 52-56.
[2] *Ibid.*, p. 61.
[3] *Ibid.*, p. 62.

L'intention de Luther était de rendre toute gloire à Dieu seul, mais il arrive qu'une vérité qu'on exprime d'une manière outrée par rapport à d'autres vérités se trouve curieusement changée en son contraire. Un homme est sauvé par la foi seule : tant qu'il demeure dans cette attitude de foi, tout va bien. Mais ne doit-il pas alors chercher à maintenir et à retrouver l'expérience de sa conversion pour maintenir sa relation de foi avec Dieu ? Or, là où cette recherche se fait hors du cadre de la vie sacramentelle, et sans l'objectivité de l'action eucharistique, l'effort pour renouveler l'expérience de la foi tendra toujours à retomber dans un subjectivisme qui cultive le sentiment religieux pour lui-même. Il s'ensuit qu'aujourd'hui, une foule de protestants vont à l'église avec l'espoir de retrouver quelques lueurs de l'expérience de leur conversion, et si cela ne se produit pas, ils sombrent dans la tristesse [1].

Voici la réponse :

Il se peut que certains protestants aillent à l'église en quête d'« expériences » et de « sentiments ». Si c'est le cas, cela représente une corruption et non un développement normal et nécessaire du protestantisme... L'accent mis sur l'« expérience religieuse » est d'époque très récente, et il n'y en a pas trace dans les écrits des grands Réformateurs... L'objet de la foi, le centre de notre espérance, la source de l'amour, c'est Christ, qui pour nous hommes et pour notre salut est descendu des cieux, et s'est fait homme, Christ crucifié, mort et enseveli, Christ ressuscité des morts et monté à la droite de Dieu. La véritable expérience chrétienne est ainsi entièrement objective, de l'objectivité de la foi catholique : le concept chrétien fondamental n'est pas « expérience », mais « révélation » [2].

La justification par la foi

Le dialogue arrive ainsi au point crucial de la justification par la foi :

Mais tout cela n'est pas avoir foi en Dieu; qu'on se rappelle *L'homélie sur la justification* de Cranmer, dont l'argument essentiel est que nous ne devons pas ériger la foi elle-même au rang de bonne œuvre par laquelle nous serions justifiés. Cela s'accorde avec l'enseignement catholique habituel qui se concentre sur l'objectivité de ce qui nous est donné sacramentellement, et qui enjoint au chrétien de persévérer au travers de toutes sortes de tentations de sécheresse spirituelle et de manque de consolation sensible, en assurant le développement caché de son âme, par la foi, au sein même de l'obscurité. C'est dans ces moments-là surtout que l'œuvre de la grâce s'accomplit et que se produit la croissance spirituelle [3].

Le rapport anglican *evangelical* intervient à ce point du débat en remarquant que

la Réformation a commencé effectivement quand Luther a redécouvert l'enseignement paulinien sur la justification par la foi. C'est dans cet enseignement que les Eglises de la Réformation ont trouvé la clé qui leur a ouvert la signification du Nouveau Testament. C'est devenu à la fois la source de leur vie spirituelle et le point de départ de leurs exposés théologiques. Toute leur conception de la grâce et du salut en a été pénétrée, et cela les a conduites à des intuitions nouvelles dans le domaine de l'autorité de l'Eglise et de l'ecclésiologie [4].

Loyalement, le rapport reconnaît les déficiences de la théologie des Réformateurs à cet égard :

[1] *Catholicity*, p. 25.
[2] *The Catholicity of Protestantism*, p. 82, 83, 84.
[3] *Catholicity*, p. 25.
[4] *The Fulness of Christ*, p. 17.

On doit reconnaître, à la lumière des études modernes lexicographiques et théologiques sur le langage biblique relatif à la justification, que certaines affirmations de cette doctrine dans la théologie protestante exigent des modifications et des rectifications. On a montré... que le concept de justification a été communément exprimé, jadis, en termes trop étroitement forensiques. Le sens que l'Ecriture donne à la justice de Dieu est à la fois plus large et plus dynamique que les théologiens du XVIe siècle ne l'avaient compris. Sa justice n'est pas, pour ainsi dire, un attribut statique, elle consiste plutôt en une activité salutaire inséparable de sa puissance, de son « salut », de sa « miséricorde ». Dieu est appelé « juste » parce qu'il agit avec justice, comme juge, et qu'il se révèle comme le défenseur des siens, qui remporte la victoire sur leurs adversaires. La justice se manifeste dans de grandes actions de délivrance. La justification ne peut pas être définie, comme l'a fait parfois l'enseignement de la Réforme, simplement comme une fiction légale, car la parole déclarative de Dieu par laquelle il déclare et reconnaît juste un pécheur, a nécessairement aussi force effective. Ce qui ne veut pas dire, néanmoins, qu'il y ait infusion dans le pécheur d'une rectitude morale qui lui donnerait droit à la faveur divine [1].

Au sujet du *sola fide*, le rapport non-conformiste croit pouvoir faire remonter l'origine de cette formule à Jésus-Christ lui-même, qui a dit : « Ne crains point, crois seulement » (Marc 5. 36). La foi n'est pas érigée elle-même en une œuvre, car « la foi seule signifie toujours pour Luther la foi en Christ seul... et une relation très personnelle avec Dieu par Christ » [2]. Quant à l'adjonction du mot non biblique *seul*, adjonction très critiquée par les théologiens de *Catholicity*,

la témérité de Luther peut se réclamer d'un précédent impressionnant : si *sola* n'est pas biblique, l'*homoousion* ne l'est pas davantage. L'homoousion fut, à l'époque, très combattu, comme n'étant pas biblique, mais il a été maintenu et incorporé au Credo, parce qu'il fut jugé indispensable pour offrir un rempart contre des hérésies destructrices de l'Evangile [3].

Il faut pourtant admettre que la formule théologique *sola fide*, justifiée à l'origine, n'a pas eu que d'heureux effets. Dirigée tout d'abord, à juste titre, contre les œuvres méritoires, elle a souvent été isolée de son contexte original, et utilisée à d'autres fins. Elle a servi à légitimer une importance exclusive attribuée à l'élément intérieur et « spirituel » de l'Evangile au détriment de tout ce qui structure et incarne cet Evangile. La constitution organique de l'Eglise, la validité de ses ministères, les sacrements, la liturgie, la discipline spirituelle comme la discipline ecclésiastique, et même le dogme, ont été relégués au rang des choses secondaires et indifférentes; la foi, comprise comme un *sentiment* tout intérieur, étant jugée seule essentielle.

Ecriture et tradition

Le problème de l'autorité dans l'Eglise est aussi longuement débattu. Est-ce l'Ecriture seule qui est la norme de l'enseignement ecclésiastique, ou bien cette Ecriture doit-elle être interprétée par une tradition ? Le rapport anglo-catholique fait à ce sujet des remarques dignes d'être méditées :

[1] *The Fulness of Christ*, p. 18.
[2] *The Catholicity of Protestantism*, p. 70 et 68.
[3] *Ibid.*, p. 70-71.

De l'ensemble de vie chrétienne *vécue* et incorporée dans la doctrine, le culte et les institutions, sont sorties les Ecritures du Nouveau Testament, qui présupposent et qui interprètent la foi et « la voie » de l'intérieur desquelles elles ont été écrites. Les abstraire du contexte de la vie et de la foi qui les ont produites (en d'autres termes opposer « Ecritures » et « tradition ») est une attitude tout à fait artificielle et arbitraire. Les écrits apostoliques reflètent et présupposent à chaque ligne la plénitude multilatérale et la tension vivante que comporte la vie de l'Eglise apostolique avec sa « tradition » du « kerygma » et de la vie nouvelle. En fait, ces écrits ont été reçus et estimés avant tout comme un élément important de cette tradition. Historiquement parlant, ils ont été finalement « canonisés » au second siècle comme « écritures inspirées » à côté et au-dessus des Ecritures juives de l'Ancien Testament, lesquelles étaient la seule Bible primitive des Eglises : ils ont été canonisés davantage comme témoins et comme critères autorisés pour maintenir la tradition, que comme autorité théologique indépendante et se suffisant à elle-même. (Dire ceci n'est pas nier leur autorité théologique souveraine pour nous, mais c'est insister sur la véritable nature de cette autorité à l'origine.) La date tardive de leur canonisation comparée à la continuité originelle de la doctrine, du ministère et du culte, a pour corollaires les doutes persistants dans certaines Eglises sur la canonicité de certains de ces livres [1].

Il ne suffit pas d'en appeler, comme le firent les Réformateurs, à « la Bible » ou à « l'Evangile ». Il est nécessaire, en faisant appel à la Bible, d'en appeler aussi à la tradition de l'Eglise primitive, comme au contexte dans lequel la Bible a trouvé son origine et revêt sa signification [2].

Il fallait que ces choses soient dites. Car les protestants raisonnent trop souvent et naïvement comme si les chrétiens des premières générations avaient chacun leur Nouveau Testament dans leur poche, et comme s'ils argumentaient à coups de « versets bibliques », comme nous le faisons aujourd'hui ! Il est bon de se rappeler que l'Eglise a précédé l'Ecriture, et non l'inverse. Comme, d'autre part, l'Eglise a canonisé les écrits qui constituent ce que nous appelons aujourd'hui le Nouveau Testament, c'est qu'elle reconnaît leur valeur normative. Il est donc vain de statuer une priorité de l'Eglise ou de l'Ecriture : elles s'appellent et s'incluent l'une l'autre. Le rapport des anglicans *evangelicals* apporte à ce sujet d'utiles précisions :

(Pour les Réformateurs) la Bible contenait le témoignage rendu aux actes rédempteurs de Dieu dans l'histoire; elle contenait la tradition apostolique de ce que Dieu a fait pour nous hommes et pour notre salut. La doctrine de l'Eglise devait être rectifiée, là où cela était nécessaire, à la lumière de cette révélation. Ainsi la Bible a été reconnue non seulement comme un moyen de grâce indispensable, mais comme l'autorité doctrinale primordiale... L'Eglise est composée d'hommes pécheurs et elle n'est pas toujours réceptive à l'Esprit-Saint; aussi doit-il toujours y avoir un recours de l'enseignement ecclésiastique à celui de la Bible... L'Eglise ne pourrait pas s'acquitter efficacement de sa tâche... si tous ses membres n'étaient pas encouragés à lire la Bible par eux-mêmes, et à utiliser l'enseignement de l'Eglise comme un guide à travers les Ecritures et non comme un moyen de les remplacer.

On insiste parfois sur la nécessité de reconnaître une autorité égale à l'Ecriture et à la tradition, ce qui est inacceptable. Il faut distinguer au moins trois sens du mot *tradition*. Premièrement, il peut signifier la tradition apostolique telle qu'elle est consignée dans l'Ecriture. De toute évidence, il ne peut y avoir aucune opposition entre Ecriture et tradition dans ce sens-là : il y a identité. Secondement, tradition peut signifier l'intelligence progressive que l'Eglise a du sens et des implications de cette tradition apostolique, et les moyens dont elle a usé pour préserver cette tradition de toute altération et corruption. En ce sens-là, la tradition inclut les *Credos*, la *regula fidei* et le *consensus fidelium*

[1] *Catholicity*, p. 14-15.
[2] *Ibid.*, p. 28.

auxquels on est parvenu sous la conduite du Saint-Esprit; il ne s'agit donc pas de quelque chose de statique et de définitivement clos. Troisièmement, selon la théorie du Concile de Trente, le dépôt de la foi apostolique, légué à l'Eglise, n'est pas limité aux documents scripturaires; il doit donc être complété par une prétendue tradition non-écrite, qui est censée avoir été formulée en partie dans les définitions conciliaires ou papales... L'existence d'une tradition en ce troisième sens ne peut pas s'appuyer sur des bases historiques... [1]

Au second sens du mot, la tradition doit être révérée et estimée comme un guide et un adjuvant pour l'intelligence des Ecritures. Mais même là, la compréhension que l'Eglise a de l'Ecriture n'est que partielle et altérée, à n'importe quelle époque; et sera toujours imparfaite aussi longtemps que l'Eglise elle-même demeure imparfaite... Nous devons rejeter la théorie selon laquelle l'Eglise, à une époque déterminée, a compris le message apostolique si pleinement et si exactement que sa doctrine et sa pratique constituent nécessairement l'interprétation adéquate de l'Ecriture... Le péché et l'ignorance ont marqué la primitive Eglise aussi bien que celle des âges suivants; le Saint-Esprit a été à l'œuvre dans l'Eglise plus récente aussi bien que dans l'Eglise des premiers siècles. Si importante et durable qu'ait été l'œuvre de l'Eglise ancienne par exemple dans les domaines de la doctrine trinitaire et de la doctrine christologique, il y eut d'autres secteurs dogmatiques, comme la sotériologie, l'Eglise, et les sacrements, où les grandes questions n'ont pas été pleinement reconnues ni traitées de manière adéquate, tandis que dans d'autres domaines, notamment celui de la doctrine de la grâce, il y a eu souvent de sérieuses méprises quant à l'enseignement biblique véritable... En patronnant, avec tout le poids de sa prétention à être divinement assistée, des croyances dépourvues de toute garantie scripturaire, l'Eglise médiévale a fait, en principe, à peu près ce qu'avaient fait anciennement les sectes gnostiques et qui leur avait valu la condamnation de la primitive Eglise : elle a mis en avant des dogmes nouveaux qui n'étaient pas contenus dans le témoignage apostolique, en les justifiant au moyen d'une imaginaire tradition secrète que l'on rendait pour la première fois publique. La Réformation, en réaffirmant la primauté de l'Ecriture sainte, a fait en principe ce que notre Seigneur a fait en ramenant Israël d'une tradition orale altérée aux Ecritures de l'Ancien Testament, et ce que fit aussi l'Eglise ancienne en opposant à des doctrines nouvelles et fausses le canon des livres du Nouveau Testament, reconnu comme le dépôt permanent de l'enseignement apostolique [2].

Il nous a paru nécessaire de citer presque tout au long ces pages qui éclairent sensiblement un débat souvent confus et stérile entre protestants et catholiques, parce que le problème est mal posé. Sur ce point aussi, les anglo-catholiques et les *evangelicals* se complètent plus qu'ils ne s'opposent. Ils nous rappellent à nous réformés, que le Nouveau Testament n'est pas un traité de dogmatique complet en lui-même, mais qu'il n'est qu'un témoignage partiel, quoique essentiel, de la vie et de l'enseignement de l'Eglise apostolique, susceptible d'être éclairé par les documents extra-canoniques contemporains ou émanant de la génération post-apostolique, par exemple l'épître de Clément de Rome, les épîtres d'Ignace d'Antioche, ou la Didachê. Mais les écrits néo-testamentaires restent la norme doctrinale de l'Eglise, et aucune tradition subsidiaire, publique ou secrète, ne peut prévaloir contre eux.

La nature de l'Eglise

Le problème de la nature de l'Eglise et de la structure du ministère ecclésiastique est, on le sait, la pierre d'achoppement de toutes les discussions entre « catholiques » et « protestants ». Les trois rapports sont donc contraints

[1] *The Fulness of Christ*, p. 25-26. Voir aussi : *The Catholicity of Protestantism*, p. 122.
[2] *The Fulness of Christ*, p. 28-29.

de lui faire une place importante. La thèse « catholique » est exposée en ces termes dans *Catholicity :*

La « totalité » se manifeste au sein d'une Eglise visible. Dans l'Ancien Testament, Israël est une société visible, indigne, souvent désobéissante, provoquant le jugement de Dieu, cependant toujours peuple élu de Dieu. Dans le Nouveau Testament, l'Eglise, qui est le nouvel Israël, est également une société visible. L'appartenance à l'Eglise n'est pas, sans doute, une garantie de salut éternel : bien des hommes qui sont maintenant dans l'Eglise sont peut-être perdus, et bien d'autres qui sont maintenant hors de l'Eglise seront peut-être sauvés. Pourtant, les auteurs du Nouveau Testament s'en tiennent au paradoxe que l'Eglise est le corps de Christ, mais qu'elle se compose de membres pécheurs et faillibles. Si corrompus que les chrétiens puissent être, saint Paul ne leur dit pas qu'en raison de leur péché, ils n'appartiennent pas à la « véritable » Eglise, composée seulement de vrais fidèles. Les Corinthiens sont désespérément indignes et *pourtant* ils sont les « saints » et les élus, membres du corps de Christ.

Dans le Nouveau Testament, il y a une attente impatiente de l'Eglise glorieuse de l'avenir. Mais cette Eglise à venir et l'Eglise imparfaite du temps présent sont *une seule et même chose*. L'Eglise céleste du monde à venir ne remplacera pas l'Eglise visible actuelle. C'est l'Eglise qui existe maintenant qui existera aussi alors : et les chrétiens seront devenus pleinement ce qu'ils sont déjà. « Nous *avons* part au Christ à la condition de tenir ferme jusqu'à la fin notre assurance première » (Hébr. 3. 14). L'unité de l'Eglise et la sanctification de l'individu sont déjà données : leur conditionnement est eschatologique et non évolutif, il est de croissance et non de progrès. Par conséquent, c'est une altération de la doctrine apostolique de dire que les hommes sont *d'abord* unis au Christ par la foi, au sein d'une société invisible de vrais croyants et qu'*ensuite* ils sont admis dans l'Eglise visible. L'ordre correct n'est pas : Christ — les croyants individuels — l'Eglise, mais Christ — l'Eglise — les croyants individuels. C'est Christ-dans-son-corps qui justifie les hommes, et ils sont justifiés en trouvant salut et refuge dans son corps. L'Eglise visible fait partie de l'Evangile; il n'y a rien dans l'Ecriture pour appuyer la théorie que l'Evangile est quelque chose de complet sans l'Eglise, et que l'Eglise représente une étape ultérieure venant après l'acceptation de l'Evangile [1].

A cela les non-conformistes répondent :

Nous sommes tout à fait d'accord avec les auteurs de *Catholicity :* l'ordre chronologique : Christ — les croyants individuels — l'Eglise, est entièrement faux. Mais l'ordre qu'ils lui substituent : Christ — l'Eglise — les croyants individuels, est tout aussi faux. Statuer un ordre chronologique selon lequel l'Eglise viendrait la première, et les chrétiens ensuite, est insoutenable : il semble que ce soit la conséquence d'une identification erronée de l'Eglise et du Royaume. La vérité, c'est que l'Eglise est apparue à Pentecôte parce que l'Esprit promis pour les derniers jours est entré dans la vie de ceux qui ont mis leur foi en la personne du Christ et en ses promesses. Depuis lors, il ne peut y avoir de croyants individuels préalablement à l'Eglise, ni d'Eglise préalablement aux croyants individuels [2].

En réalité — pensons-nous — cette divergence catholique-protestante au sujet de la priorité de l'Eglise ou des individus ne peut se résoudre qu'en distinguant entre l'*Eglise-institution*, création divine qui précède les individus (Marc 3. 13-19), et l'*Eglise-communauté*, qui est le résultat de la foi et de la charité des individus (Actes 2. 42-47).

Les Réformateurs ont donné toute son importance à l'Eglise. Luther n'a jamais enseigné la distinction entre Eglise visible et Eglise invisible. Et Calvin déclare : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni : ceux qui

[1] *Catholicity*, p. 12-13.
[2] *The Catholicity of Protestantism*, p. 22-23.

ont Dieu pour Père doivent avoir l'Eglise pour mère »[1]. Ailleurs, sur le même sujet, le rapport poursuit :

Sous l'influence d'un libéralisme séculier et d'autres forces encore, il y a eu au dix-neuvième siècle une période d'individualisme qui a sérieusement affecté la vie de l'Eglise, et ce courant n'a pas encore cessé d'exercer ses effets dans certains secteurs du protestantisme. Mais c'est là une chute par rapport à l'Evangile. Nous avons sensiblement remonté la pente et nous proclamons aujourd'hui la foi des Réformateurs : « Hors de l'Eglise, pas de salut »[2].

Il est vrai que les Réformateurs n'ont pas pu se résoudre à identifier l'Eglise visible avec l'Eglise romaine, ou probablement avec n'importe quelle Eglise empirique, simplement parce qu'elle possédait un épiscopat d'un certain type... Il est vrai qu'ils ont parlé de l'Eglise « invisible », mais sans déprécier pour autant l'Eglise « visible » qui la contient réellement. On peut caractériser avec justesse leur notion de l'Eglise comme « eschatologique », bien qu'ils n'aient pas usé de ce terme. L'Eglise du Christ est ici, visible sur la terre, et personne ne peut être sauvé sans y être incorporé; mais si quelqu'un est en Christ, il est déjà membre de son corps, l'Eglise. Pourtant l'Eglise n'est pas présente ici de manière parfaite, car il lui manque certains éléments de sa « plénitude », à cause du péché de l'homme et des limitations d'espace et de temps auxquelles nous sommes tous assujettis. Ce n'est qu'au ciel que l'Eglise atteint sa perfection, et Dieu est seul à connaître tous ceux qui sont à lui[3].

Qu'est-ce qui constitue l'essence de l'Eglise : la prédication de la Parole ou la continuité du ministère ? *Catholicity* croit pouvoir exposer le problème comme suit :

Luther croyait que l'Eglise, toujours invisible sous un certain rapport et pourtant toujours visible sous un autre rapport, est constituée par la présence des moyens de grâce. Partout où il y a une assemblée de croyants dans laquelle la Parole de Dieu est prêchée et les sacrements correctement administrés, il y a présence de l'Eglise. Celle-ci n'est constituée ni par la validité de son ministère, ni par la piété ou la justice de ses membres; elle est constituée uniquement par les signes propres de l'Evangile, soit la Parole et les sacrements. Mais il y a là quelque chose qui manque; car le luthéranisme, attentif à la juste relation de l'Eglise à la « Parole-proclamée », perd de vue la continuité historique de l'Eglise avec la « Parole-faite-chair ». L'indifférence du luthéranisme au principe de succession dans le ministère de l'Eglise est liée à la perte de la conception de l'Eglise comme société historique continue, dont l'essence est, malgré toutes les imperfections de ses membres, l'humanité glorifiée de notre Seigneur[4].

Les théologiens protestants s'en tiennent en effet unilatéralement aux « notes » spirituelles de l'Eglise et récusent la valeur et l'importance des « notes » institutionnelles. A preuve ce que nous disent les non-conformistes :

Le sens très vif (qu'ont les Eglises protestantes) de l'unité et de l'universalité de l'Eglise ne dépend pas d'une hiérarchie centralisée ou d'une succession sacerdotale. Il repose sur la foi en la Seigneurie de Christ et sur la conviction que l'Evangile et l'Eglise ne peuvent jamais être séparés. La *congregatio sanctorum* est toujours incarnée : elle doit être cherchée et trouvée au sein des Eglises réelles, mais ses marques propres sont celles de l'Evangile. Car l'Eglise de Dieu sur la terre est toujours constituée par la Parole de Dieu et la présence de Christ[5].

[1] *The Catholicity of Protestantism*, p. 92, citation d'Instit. chrét. IV, I, 1.
[2] *Ibid.*, p. 91-92.
[3] *Ibid.*, p. 96-97.
[4] *Catholicity*, p. 26.
[5] *The Catholicity of Protestantism*, p. 102-103.

Les *evangelicals* anglicans partagent, pour le fond, cette ecclésiologie, en raison du primat qu'ils accordent, eux aussi, à la justification par la foi seule :

L'Eglise visible se définit par les moyens de grâce, et non en termes de ministère institutionnel, parce que c'est la dispensation correcte des moyens de grâce qui permet à la communauté visible d'entretenir et de maintenir en son sein l'unité mystique qui est l'essence profonde de la nature de l'Eglise. La continuité historique de l'Eglise de tous les temps avec l'Eglise des apôtres est une chose très importante. Mais les signes *essentiels* de cette continuité sont la prédication soutenue de l'Evangile et l'administration des sacrements dans l'Eglise, plutôt que la succession indiscontinue d'une papauté ou d'un ministère épiscopal [1].

Les non-conformistes, sur ce dernier point, précisent encore :

On ne peut aucunement prouver que la notion d'une succession épiscopale garantissant par elle-même la « totalité » ou plénitude de l'Evangile remonte au Christ lui-même. Nous nous en tenons à la notion de l'épiscopat qui était celle d'Irénée : l'épiscopat tient son autorité de la prédication de la Parole; c'est la fonction qui dépend de la Parole, et non la Parole qui dépend de la fonction [2].

Pour étayer ce principe qui est juste, à condition de n'être pas isolé d'autres données complémentaires du problème, les mêmes théologiens donnent du ministère de l'Eglise une interprétation un peu sommaire, et qui me paraît discutable :

La fonction des apôtres était de rendre témoignage à la résurrection du Seigneur, et par là même, leur apostolat est unique et non réitérable... Quand ils moururent, leur fonction unique fit retour au Seigneur. Ainsi, c'est l'Eglise tout entière, dans laquelle Christ est présent à demeure, qui succède au ministère des apôtres, et non une catégorie particulière d'hommes. C'est l'Eglise tout entière qui possède aujourd'hui ce ministère [3].

Il y a là une simplification, abusive à mon sens, de la notion d'apostolat, et une méconnaissance, liée à des préjugés confessionnels, des évidentes conditions spatio-temporelles dans lesquelles l'Eglise est impliquée, et qui requièrent des signes concrets d'unité et de continuité. Les anglo-catholiques n'ont peut-être pas tort de rappeler que

la notion de la corruption totale a conduit les protestants à un « rejet de l'histoire », parce que la corruption totale impliquait qu'il ne peut rien y avoir de positif pour le salut dans l'histoire humaine qui s'est déroulée entre le Calvaire et l'homme individuel d'aujourd'hui. Il ne nous reste que l'âme de l'individu placée directement en face du Calvaire, comme étant le seul moment qui ait un sens dans l'histoire. Cette attitude à l'égard de l'histoire est responsable pour une bonne part de l'impasse des discussions entre protestants et catholiques sur la question de la structure et du ministère de l'Eglise [4].

Qu'on songe simplement, dans ce même ordre d'idées, à la méconnaissance volontaire qui a été longtemps, et reste encore parfois, l'attitude de

[1] *The Fulness of Christ*, p. 33.
[2] *The Catholicity of Protestantism*, p. 26.
[3] *Ibid.*, p. 105.
[4] *Catholicity*, p. 24-25.

notre théologie protestante à l'égard des Pères de l'Eglise et de toute la littérature patristique. Les anglicans *evangelicals* nous donnent là aussi, semble-t-il, la note juste, à égale distance d'un institutionalisme massif et d'un hyperspiritualisme oublieux de l'Incarnation et de ses corollaires :

Le ministère que confère l'ordination est... une fonction du corps de Christ, à l'intérieur de ce corps... Ce qui est conféré par l'ordination, ce n'est pas la capacité de faire certaines choses que personne d'autre ne peut faire, mais l'autorité de les faire à titre représentatif, et la grâce d'user correctement et à bon droit d'une telle autorité. Ce qui est absolument essentiel à l'ordination, ce n'est pas une succession à partir de ministres ordonnés précédemment, mais un mandat reçu de ceux qui ont l'autorité d'agir au nom du Christ et de l'Eglise. Toutefois, cette autorité est et devrait être normalement exercée par ceux qui sont eux-mêmes des ministres ordonnés [1].

Ce qui doit être écarté, c'est une conception du ministère qui équivaudrait à « un monopole et une main-mise sur les moyens de grâce, de manière que l'Eglise dépende d'un ministère dont la continuité ne dépend pas elle-même de l'Eglise » [2].

Les « catholiques » mettent l'accent sur l'Eglise en tant qu'institution historique visible, unie par des formes extérieures; les « protestants » voient en elle avant tout la confrérie des croyants liés mutuellement par une commune relation, intérieure et extérieure, à Christ, tête de l'Eglise. Ce sont là deux aspects de la vérité qui se complètent l'un l'autre, et qui tous deux sont des éléments authentiques de l'enseignement du Nouveau Testament... L'Eglise naît essentiellement d'une communion personnelle des hommes avec Dieu et les uns avec les autres, communion dans laquelle on entre par la foi personnelle en Christ... Là où une telle communauté fait son apparition, là l'Eglise existe, quelque déficiente que puisse être son organisation extérieure... Une telle communauté doit être reconnue comme partie intégrante du corps visible de l'Eglise. Le contester conduirait à nier que la Parole et les sacrements sont des moyens suffisants d'amener les hommes à la communion avec Christ, ou à émettre cette affirmation contradictoire qu'on peut être membres de Christ, sans être membres du corps de Christ, qu'on peut être enfants de Dieu sans être membres de sa famille, et qu'on peut avoir en soi-même l'Esprit de Dieu sans faire partie du temple du Saint-Esprit. Il est encourageant de constater que beaucoup de représentants de la tradition « catholique » reconnaissent maintenant que les « protestants » sont « en Christ »...

D'autre part, le « protestantisme » reconnaît toujours davantage que cette fraternité en Christ, si elle existe, doit comporter une expression visible, à plus forte raison si on veut qu'elle s'approfondisse et qu'elle soit saisie dans sa plénitude. La définition de l'Eglise visible par les moyens de grâce est vraie, mais comme un minimum... Toute la vie extérieure de l'Eglise doit être le véhicule et l'expression de sa vie intérieure de fraternité en Christ. Aussi doit-on recevoir avec gratitude, comme un moyen de grâce, tout ce qui maintient extérieurement l'Eglise dans l'unité. En particulier la continuité du ministère à travers les siècles et son unité actuelle dans l'ensemble de l'Eglise peut trouver son expression la plus significative dans la succession épiscopale. Nous n'avons pas le droit de dire que l'épiscopat est constitutif de l'Eglise visible au même titre que la Parole et les sacrements, ni que Dieu ne puisse pas, dans son Eglise divisée, susciter d'autres formes de ministère, pour le service efficace de la Parole et des sacrements (il s'est servi, en fait, d'autres formes de ministère)... Mais nous pouvons et devons dire que l'épiscopat, avec la succession épiscopale, est le moyen que l'inspiration du Saint-Esprit a enseigné à l'Eglise, d'exprimer et de sauvegarder le principe d'un ministère qui soit un à travers le temps et l'espace. C'est pourquoi, dans une Eglise ré-unie, l'épiscopat sera un élément important

[1] *The Fulness of Christ*, p. 34-35.
[2] *Ibid.*, p. 36.

de cette unité extérieure qui exprime et qui assure tout à la fois l'unité intérieure du peuple chrétien en son Seigneur [1].

On note avec satisfaction une convergence de l'attitude des non-conformistes et de celle des anglicans *evangelicals* sur le rôle futur de l'épiscopat :

Nous ne contestons pas, nous reconnaissons au contraire avec joie la place de l'épiscopat dans le ministère de l'Eglise catholique (c'est-à-dire : universelle); mais nous y revendiquons également une place pour les ministères non épiscopaux des communions (c'est-à-dire : confessions) protestantes... Il se peut que la « grande Eglise » de l'avenir soit épiscopale, car l'épiscopat sera peut-être unanimement considéré comme la forme de ministère la plus utile à la bonne marche de l'Eglise. Mais l'efficacité, l'authenticité et l'origine divine des autres formes de ministères sont attestées par des signes évidents pour tous [2].

Les auteurs de *Catholicity* n'exposent par leur théorie propre de l'épiscopat, dont le tour par trop légaliste et juridique suscite le *non possumus* des évangéliques. Ils se contentent d'une affirmation générale que ceux-ci ne contesteraient probablement pas :

L'appel à l'*épiscopat historique* signifiera la redécouverte de la place véritable de l'évêque dans l'Eglise, non comme l'organisateur d'une vaste machine administrative, mais comme le gardien et l'interprète de la foi, comme le lien de l'unité sacramentelle et comme un organe du corps de Christ, uni constitutionnellement aux presbytres et au peuple [3].

D'ailleurs, s'il existe des ministères irréguliers du point de vue épiscopal,

c'est la conséquence presque inévitable de la division de l'Eglise au temps de la Réformation, et la responsabilité de cette division incombe principalement aux Eglises qui ont rejeté la Réformation. Le principe que la vérité de l'Evangile doit être maintenue à tout prix par l'Eglise, n'a pas moins de valeur que le principe de l'importance significative de la continuité du ministère dans l'Eglise... Les formes nouvelles de ministère ont remis en lumière certains aspects de ce ministère qui avaient été obscurcis dans l'Eglise médiévale, particulièrement la place de la prédication de la Parole dans la tâche des ministres, et la fonction des dits ministres comme un organe de l'Eglise, et non comme une caste privilégiée qui la gouverne [4].

Les lignes suivantes de *Catholicity* résument assez bien la situation dramatique de la chrétienté divisée :

Outre l'altération des vérités, il s'est produit également une omission totale de certaines vérités dans les différents secteurs de la chrétienté. Dans quelques-unes de nos controverses familières d'après la Réformation, le débat s'est concentré parfois sur certains éléments de la vérité chrétienne en négligeant totalement d'autres éléments essentiels pour le point en question. Le protestantisme occidental a parfois omis entièrement la doctrine de la création comme contexte de la doctrine de la rédemption. Le salut de l'humanité a été envisagé comme une libération de l'extérieur, au lieu d'une transformation de l'humanité et du monde en une nouvelle création. (A cet égard, l'impuissance de l'Occident à saisir la haute signification attribuée par l'Orient à la Transfiguration du Christ est significative.) Le protestantisme n'a pas vraiment pris son parti de la réalité de l'Histoire comme théâtre

[1] *The Fulness of Christ*, p. 64, 65, 66. Voir aussi p. 82.
[2] *The Catholicity of Protestantism*, p. 107.
[3] *Catholicity*, p. 54-55.
[4] *The Fulness of Christ*, p. 83.

de la présence continue de la vie divine dérivée de l'Incarnation. En partie à cause de la croyance que l'histoire est intrinséquement le domaine du péché, en partie à cause de la doctrine de la *sola fide*, également en vertu d'une notion faussée de « l'intériorité » et enfin en raison d'une identification de Rome avec l'Antéchrist, le protestantisme classique n'a pas été en mesure de concevoir l'Eglise comme une vie divine dans le cadre d'une société imparfaite et pécheresse. De là, dans le protestantisme, une incapacité héréditaire à prendre l'Eglise visible au sérieux; les tentatives persistantes des protestants pour élaborer une doctrine de l'Eglise visible sont entravées par un inévitable penchant à revenir aux idées « invisibilistes ».

Mais tout aussi graves sont les lacunes que présentent nos formes actuelles de catholicisme. Si les autres n'ont pas su prendre au sérieux l'Eglise visible, les catholiques se sont souvent laissés aller à identifier l'Eglise visible avec le Royaume de Dieu et ils ont oublié qu'en dernier ressort, l'Eglise est soumise à la souveraineté et au jugement de la Parole de Dieu. Si les autres ont négligé le caractère objectif de la foi envisagée comme un corps de doctrine qui se transmet, les catholiques ont trop souvent oublié la signification de la foi au sens paulinien. Les auteurs de ce rapport sont parfaitement conscients de la part de responsabilités de leurs propres tendances théologiques dans ce péché d'altération et d'omission.

Nos divisions ont eu entre autres ce résultat qu'un grand nombre de conflits théologiques basés sur des présuppositions aussi défectueuses ont tourné en véritables dialogues de sourds [1].

Avant de présenter les conclusions esquissées par les trois interlocuteurs, il faut signaler la belle objectivité de *Catholicity* tant à l'égard du libéralisme théologique qui remonte à la Renaissance qu'à l'égard de l'Eglise romaine.

Libéralisme

Alors que la Réformation proclamait l'impuissance de l'homme, son « serf-arbitre », et la doctrine de la justification par la foi seule, la Renaissance revendiquait en propre la dignité de l'homme et s'orientait vers l'idéal de la liberté humaine, avec l'idée que l'histoire est un progrès continu vers la lumière et le bonheur. Plongeant des racines à la fois dans l'ancien humanisme classique et dans la culture de l'Eglise d'Occident, la Renaissance peut compter parmi ses fruits bien des produits qui pourraient être authentiquement chrétiens. L'amour de la vérité pour elle-même — qu'il s'agisse de l'étude de la Bible ou des découvertes en sciences naturelles — le respect pour l'homme en tant que créé à l'image de Dieu, l'affirmation répétée que tout ce qui est vrai, bon et beau vient de Dieu : ces intuitions sont aussi nécessaires que l'insistance de la Réforme sur la priorité de la grâce de Dieu, ou que l'insistance catholique sur l'Eglise visible. Mais ces intuitions caractéristiques de la Renaissance, isolées des autres intuitions sur la relation de l'homme à Dieu, ont ouvert la route à quelques-unes des tragédies du sécularisme et de l'impiété modernes. Car sans un sentiment profond de dépendance de la créature à l'égard du Créateur et du pécheur à l'égard de son Sauveur, la croyance que l'homme est créé à l'image de Dieu peut se changer en une croyance en l'homme comme tel [2].

Le libéralisme, malgré ses erreurs essentielles, a tout de même laissé à la chrétienté moderne certains acquis positifs, ne fût-ce que la critique biblique.

Il serait pourtant désastreux que notre réaction actuelle dût nous induire à négliger les intuitions positives du libéralisme... C'est la séparation de ces intuitions d'avec d'autres intuitions chrétiennes qui s'est révélée destructive... Notre tâche est de réintégrer les

[1] *Catholicity*, p. 42-43.
[2] *Ibid.*, p. 28-29.

acquis authentiques du libéralisme, et ceci implique l'élimination du faux libéralisme qui en a abusé.

Malheureusement, le chemin de cette réintégration est obstrué par une illusion populaire. C'est l'illusion que le libéralisme est « large d'idées » et « tolérant », et qu'il peut, par conséquent, se flatter de créer l'atmosphère de charité dans laquelle la réunion des chrétiens pourra se faire. Mais en réalité, le libéralisme est farouchement intolérant. Il ne peut pas supporter l'insistance des évangéliques sur l'expiation, puisqu'il n'admet pas une situation entre l'homme et Dieu telle que l'expiation soit nécessaire. Il ne peut pas supporter la conviction des catholiques que la structure de l'Eglise soit une chose vitale, puisqu'il n'admet pas le rôle de l'Eglise visible en relation avec l'Incarnation. Il faut, en conséquence, faire une distinction importante : c'est une chose de retrouver les intuitions positives du libéralisme à l'intérieur même d'une foi catholique et évangélique; mais c'est une autre chose d'adopter les sentiments courants et populaires, selon lesquels le libéralisme est une sorte de brevet de largeur d'idées, dans lequel nous pouvons tous fraterniser. Bien des gens, qui n'auraient pas l'idée d'approuver cette théorie crûment libérale de la réunion, s'en servent pourtant tacitement chaque fois qu'ils traitent le dogme ou la structure de l'Eglise comme chose de peu d'importance [1].

L'Eglise romaine moderne

Tout ce que *Catholicity* expose sur ce point serait à citer. En voici l'essentiel :

Sur plus d'un point important, l'Eglise de la Contre-Réformation a succédé à l'Eglise non réformée du quinzième siècle, plus qu'elle ne l'a continuée... [2].

Le Concile de Trente, malgré toutes ses insuffisances théologiques, avait passé au crible et élagué certains secteurs de l'ancienne tradition théologique occidentale qui avaient proliféré au hasard, et sur lesquels les négations protestantes avaient attiré spécialement l'attention. Ainsi, sur ces points particuliers, il a donné à la doctrine occidentale une cohérence et une puissance décisives qu'elle n'avait jamais possédée auparavant. Seul le calvinisme, de toutes les confessions protestantes, a pu présenter une réussite intellectuelle comparable et tout aussi satisfaisante; mais le calvinisme était doctrinalement trop unilatéral pour être définitivement représentatif de la pensée protestante, bien qu'il ait paru jouer ce rôle à la fin du XVIe siècle... [3].

L'Eglise papale fut unifiée et consolidée plus étroitement et d'une manière plus consciente que l'Eglise de la fin du moyen âge, par les défis du protestantisme. Mais l'amplitude et la richesse même de la vie organique qui y était encore possible dut s'accommoder de l'existence de tensions théologiques puissantes à l'intérieur même de ce corps ecclésiastique un, avec la spontanéite et la vitalité que de telles tensions, lorsqu'elles sont contrôlées, apportent toujours à la pensée théologique et ecclésiastique.

Les Eglises protestantes du continent, plus petites et théologiquement plus homogènes, modelées chacune en bonne partie sur la pensée d'un seul réformateur, n'ont pas eu de telles possibilités internes, comme le montre la stagnation croissante de la pensée protestante orthodoxe à partir de 1570 environ. Dans de rares cas où de telles tensions strictement théologiques se sont élevées chez les protestants, elles ont fini le plus souvent par provoquer de nouveaux schismes.

La revendication consciente d'universalité a développé et revigoré dans l'Eglise romaine l'impulsion missionnaire qui avait grandement décliné à la fin du moyen âge. Il est surprenant que les succès des missionnaires dominicains, franciscains et jésuites (littéralement de la Chine au Pérou), à la fin du XVIe et au XVIIe siècle, n'aient soulevé aucune émulation protestante pendant plus d'un siècle après la mort de Luther, et aucun effort d'une importance comparable jusqu'au milieu du XIXe siècle... [4].

[1] *Catholicity*, p. 32.
[2] *Ibid.*, p. 33.
[3] *Ibid.*, p. 34.
[4] *Ibid.*, p. 35.

... Les services doctrinaux que la papauté a rendus à toute la chrétienté du second au sixième siècle, ainsi que les services politiques et religieux qu'elle a rendus à tout l'Occident aux VIIe et VIIIe siècles, puis au temps de la réforme de Hildebrand, et enfin à l'occasion de la résistance aux Turcs, suffiraient par eux-mêmes à suggérer que la papauté était une institution trop précieuse en principe pour être sacrifiée aux péchés des papes Borgia et Médicis... Si une institution telle que *l'Eglise universelle* doit être plus qu'un sentiment et un idéal, si elle doit exister comme réalité substantielle et concrète au sein même de l'histoire humaine dans notre société moderne super-organisée, alors une institution centrale telle que la papauté semblerait être au moins indiquée. Elle est à tout le moins une nécessité pratique, comme le montre la tentation évidente du mouvement œcuménique moderne de lui trouver un substitut. Rejeter avec une telle légèreté une institution qui plongeait de si profondes racines dans l'histoire chrétienne et qui avait des titres aussi considérables à la gratitude et à la vénération des Européens, c'était se montrer aveugle aux réalités profondes signifiées par l'expression *l'Eglise universelle*. Mais déjà avant 1540, il était clair que les réformateurs avaient cessé de penser sur ce plan-là. Tout au plus les luthériens concevaient-ils alors l'Eglise universelle comme une ligue de *Landeskirchen*, dont les différences dans le dogme et l'organisation allaient croissant, et qui ne tenaient ensemble que par un lien diplomatique. Les calvinistes, en insistant bien davantage sur l'uniformité du dogme et de l'organisation, en étaient venus, à la fin du siècle, à se contenter de concevoir l'unité de l'Eglise en termes d'alliance politique séculière [1].

Les auteurs de *Catholicity*, qui ne cachent pas, on le voit, leur sympathie pour le *principe* qu'incarne la papauté, se demandent ensuite pourquoi l'Eglise romaine a jusqu'ici échoué dans ses efforts pour réintégrer le protestantisme orthodoxe ou l'anglicanisme. Leur réponse ne va peut-être pas jusqu'au fond du problème théologique ainsi posé, mais apporte cependant quelques éléments utiles au débat interconfessionnel :

La réponse nous semble devoir être cherchée principalement dans certains éléments de l'héritage médiéval qui ont démontré, à l'origine, leur valeur positive, mais qui constituent aussi un lourd fardeau... [2] Surtout, la nature de la révision théologique tridentine : la redécouverte de la science historique et de la patristique grecque n'était pas encore assez avancée à l'époque du Concile pour pouvoir remédier d'une manière adéquate à la synthèse théologique de l'Occident médiéval. Au bout du compte, l'horizon théologique tridentin, comme celui des réformateurs, n'était encore, pour l'essentiel, que médiéval et occidental; et la re-formulation entreprise par le Concile était encore une re-formulation de tradition purement occidentale, avec ses analyses pénétrantes, mais aussi avec ses limitations, ses lacunes et ses déviations. Tout cela a été réaffirmé contre les négations protestantes, souvent d'une manière mieux fondée, mais sans aucun développement substantiel. Ainsi, il n'y a pas eu de nouvelle synthèse, ni de progrès de l'équilibre théologique [3].

A ce défaut fondamental dont souffre pour une part la théologie spécifiquement tridentine s'ajoute la conservation de toute la vaste élaboration du système théologique scolastique. Raisonner sur les données de la Révélation, c'est jusqu'à un certain point une nécessité de l'esprit humain. Mais la codification d'une gigantesque construction de raisonnements syllogistiques, basés non seulement sur la vérité révélée, mais sur d'autres déductions faites à partir de vérités révélées et de leurs conséquences, et l'identification obligatoire de tout cela à l'orthodoxie, semble aboutir à remplacer par un rationalisme humain la *pistis* du Nouveau Testament, et à obscurcir les grands faits centraux de la Rédemption divine, que l'on prétendait simplement vouloir sauvegarder et éclairer par ce moyen. Il est vrai que le laïque et même le simple prêtre de paroisse ne sont pas obligés de connaître toutes les ramifications de ce système, mais seulement de les accepter en

[1] *Catholicity*, p. 36.
[2] *Ibid.*, p. 37.
[3] *Ibid.*, p. 38.

bloc, par un acte de « foi implicite ». Pourtant, c'est ce grand système de raisonnement sur la Révélation, plutôt que la Révélation biblique elle-même, qui est présenté comme la « doctrine de l'Eglise romaine », que le converti est requis d'accepter. Il serait difficile d'imaginer quelque chose de nature à rebuter davantage, dès le point de départ, le protestant cultivé.

Un autre obstacle encore à l'absorption du protestantisme, c'est que Rome a conservé toute la machine légale compliquée forgée par les canonistes médiévaux, et qu'elle l'a même encore développée sous certains rapports. Là encore, on doit reconnaître que cet élément est, jusqu'à un certain point, une nécessité inévitable de toute société humaine qui n'en est pas à un stade rudimentaire. Mais l'extension et la complication du droit canon en Occident ont prêté à toute la vie ecclésiastique du bas moyen âge un aspect général de légalisme, contre lequel le protestantisme, dès l'origine, a formulé l'une de ses protestations les plus nécessaires, bien que cette réaction ait été poussée, dans la suite, à un degré extrême qui nous paraît indéfendable. C'est une complète perversion quand le salut du chrétien est considéré comme s'opérant par une obéissance humaine purement mécanique à une juridiction humaine agissant au nom d'un Christ absent. Le formidable contresens de tout ce système existait incontestablement au moyen âge, et l'évidente survivance d'une part de cette mentalité dans le catholicisme post-tridentin semble pour la plupart des protestants justifier encore clairement la protestation originelle de leurs ancêtres. Là, la réconciliation ne peut venir que d'une compréhension plus profonde du paradoxe de la vie divine communiquée et vécue au milieu des nécessités d'une existence qui se déroule dans une société terrestre imparfaite [1].

Après une critique sévère du « papalisme », *Catholicity* signale quelques indices de changement, qui ont d'ailleurs singulièrement perdu de leur valeur depuis la promulgation du dogme de l'Assomption, puis s'arrête à cette conclusion :

La papauté est à la tête d'une bonne moitié de la chrétienté et d'une moitié qui ne montre aucun signe de diminution de vitalité et de cohésion. Elle est à la fois le plus puissant rempart de la tradition historique d'une civilisation chrétienne en Europe, et le pionnier d'une doctrine chrétienne sociale moderne qui cherche à remédier à la grave maladie dont cette civilisation traditionnelle souffre maintenant partout. Elle est aussi la plus grande force missionnaire mondiale d'aujourd'hui. Surtout, elle n'a jamais vacillé dans son adhésion aux vérités centrales du christianisme : la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption : tous les chrétiens orthodoxes des XIXe et XXe siècles ont des raisons de lui être profondément reconnaissants pour ce témoignage immuable et solide.

Quelles que soient les difficultés, et même, à certains égards, les impossibilités pour nos Eglises comme telles de rechercher un contact théologique direct avec l'Eglise papale à l'heure actuelle, nous croyons que les faits indiscutables que nous venons de rappeler ont été trop souvent perdus de vue dans plus d'un exposé touchant l'unité chrétienne [2].

Synthèse œcuménique

Peut-on envisager une synthèse autrement que sur le papier, une union organique et viable entre le courant « catholique » et le courant « protestant » du christianisme ? Peut-on résoudre les tensions qui caractérisaient l'ancienne Eglise et qui ont provoqué les ruptures dont nous subissons aujourd'hui les fâcheuses conséquences ? [3] *Catholicity* nous met en garde contre les fausses méthodes qui pourraient paraître séduisantes :

[1] *Catholicity*, p. 38-39.
[2] *Ibid.*, p. 40-41.
[3] Ces tensions sont énumérées dans *Catholicity*, p. 15-16.

1. On risque de s'égarer à chercher une synthèse en recollant les morceaux détachés. Car, lorsque l'unité de la vérité est brisée, il en résulte souvent non pas des fragments de vérité, mais un certain nombre de notions qui sont ambiguës, erronées et hérétiques. Nous n'atteindrons pas la vérité en assemblant des erreurs.

2. On considère généralement que la synthèse pourrait être obtenue en retenant les éléments communs à tous les chrétiens, et en laissant de côté les points de profonds désaccords. Mais ce serait accepter comme base d'union nos communes interprétations *altérées* du christianisme, sans essayer de nous guérir les uns et les autres de ces altérations. En partant du commun dénominateur de quotients erronés, nous n'obtiendrons nullement une solution juste, mais un résultat encore plus erroné.

3. Une autre méthode populaire est de bien distinguer les questions de doctrine et les questions d'organisation, et de considérer ces dernières comme secondaires. Mais ce faisant, on oublie qu'une division tranchée entre la doctrine et l'organisation est elle-même le produit d'une désagrégation théologique, inconnue de l'Eglise primitive. Construire sur une antithèse entre la doctrine et l'organisation, c'est en conséquence favoriser non l'unité, mais de nouvelles dissociations. En réalité, toute tentative de synthèse doit veiller à éviter de prendre pour base des présuppositions ambiguës, qui reflètent une face de la pensée chrétienne déjà sur son déclin, et qui, par conséquent, augmenteraient encore la confusion.

La vraie méthode de synthèse ne consiste pas à prendre tels quels nos systèmes contemporains, nos « ismes » ou nos traditions ecclésiastiques particulières, pour essayer de coudre ces morceaux ensemble, qu'on les prenne tous ou qu'on en fasse un choix. Mais la vraie méthode est de remonter au-delà de nos systèmes contemporains, pour nous efforcer de recouvrer la plénitude de la tradition primitive au sein même de la pensée, du culte, de l'organisation et de la vie de chacun des morceaux séparés de la chrétienté [1].

La place nous manque pour suivre les théologiens anglo-catholiques dans l'analyse intelligente et nuancée des perspectives de synthèse. Sans se bercer d'illusions, ils sont plus encourageants que leurs interlocuteurs non-conformistes, qui déclarent :

La cause sous-jacente de nos divisions réside dans la doctrine de la nature de l'autorité, et dans nos attitudes différentes à l'égard de la tradition [2]... Pour nous, la base fondamentale de l'autorité est Dieu lui-même se révélant dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ... le *kerygma* primitif proclamant les faits et les convictions contenus dans les symboles des Apôtres et de Nicée sans être épuisés par eux [3]... La doctrine scripturaire de l'œuvre du Saint-Esprit nous paraît continuellement mise en péril par diverses déclarations « catholiques » au sujet de l'épiscopat [4]... Sur plusieurs des points soulevés, il n'y a pas de synthèse possible entre les conceptions dites « catholiques » et les conceptions dites « protestantes ». Nous ne pouvons que faire un acte de foi presque contre toute espérance humaine [5].

Ce sont les anglicans *evangelicals* qui montrent le plus d'audace dans l'esquisse d'une synthèse catholique-protestante pour l'Eglise ré-unie à laquelle nous aspirons. Ce sont eux que nous laisserons conclure le débat :

La tension ne peut être résolue de manière effective que si les traditions séparées sont mises en contact mutuel dans la fraternité intime d'une vie ecclésiastique commune. Partout où cela est possible sans infidélité à l'Evangile, la division doit être guérie, et l'Eglise doit accepter, avec les sacrifices que cela comporte, une vie en commun dans la

[1] *Catholicity*, p. 44-45.
[2] *The Catholicity of Protestantism*, p. 132.
[3] *Ibid.*, p. 139-140.
[4] *Ibid.*, p. 141.
[5] *Ibid.*, p. 143.

charité, entre les différentes traditions, en une tension qui sera défi, correction et enrichissement réciproques... L'Eglise ne pourra pénétrer dans toute la vérité qu'au jour dernier, où elle sera rendue parfaite; néanmoins elle ne saurait avoir de repos qu'elle ne se sente avancer vers ce but de tout son pouvoir [1].

Il faut donc envisager une Eglise ré-unie dans laquelle il y aura une grande variété sous le rapport des croyances et des pratiques, avec de vigoureuses controverses, et bien des choses autorisées que les uns jugeront vraies et que les autres estimeront erronées. L'uniformité ne pourrait être obtenue que par la capitulation d'une tradition devant l'autre, ou par l'acceptation d'un christianisme « minimal » qui affirmerait seulement les points communs aux deux traditions et exclurait tout ce qui les distingue. Dans l'un et l'autre cas, la tension serait évitée, mais par là même aussi toute possibilité de croissance... Si l'Eglise permet des conflits et des contradictions, cela ne veut pas dire que ces différends soient dénués d'importance ou qu'ils soient en eux-mêmes une bonne chose. Les seules différences qui soient bonnes en elles-mêmes sont celles qui n'équivalent pas à des conflits, mais qui représentent des aspects complémentaires de la vérité. Les vrais conflits doivent être acceptés comme la méthode nécessaire d'atteindre la Vérité, et il est extrêmement important que l'Eglise atteigne à la Vérité [2].

Nous savons que c'est une procédure risquée. Mais l'Eglise doit courir des risques si elle veut suivre les directives du Saint-Esprit. L'Eglise ne peut jamais être certaine d'obéir à ces directives, mais elle peut être sûre qu'en cherchant la sécurité dans l'inaction, elle passe à côté [3].

Nous croyons que la Réformation a redécouvert certains éléments vitaux de la vérité biblique, et qu'ils exigent d'être maintenus unis à d'autres éléments de vérité, bien que la relation des deux aspects de la vérité ne soit pas pleinement évidente et qu'il n'y ait pas plein accord à ce sujet [4]...

Nul doute que les accentuations différentes de chacune des traditions persisteraient dans une Eglise ré-unie, mais elles ne subsisteraient qu'en tant que légitimes variantes de la vérité, et le fait que l'Eglise, clairement et sans équivoque, aurait mission de sauvegarder les deux faces de la vérité, serait un facteur puissant pour préserver chaque tradition de la déviation à laquelle elle inclinerait si elle était isolée [5].

Nous croyons qu'un plan de réunion devrait nécessairement inclure six vérités fondamentales (et complémentaires) : la justification par la foi seule, et le caractère objectif des sacrements comme moyens de grâce; l'autorité suprême de la Bible et l'autorité relative de la tradition ecclésiastique (autorité qui serait suffisamment reconnue par une acceptation explicite des symboles des Apôtres et de Nicée); la nature spirituelle de l'Eglise résumée en ses éléments sensibles (Parole et sacrements), et la nature historique et visible de l'Eglise qui est signifiée par le ministère épiscopal historique... Une telle réunion ne serait possible qu'à un niveau élevé de vie spirituelle... Nous croyons que c'est seulement en acceptant le défi spirituel de l'unité dans la tension que les deux traditions pourront en fin de compte résoudre leurs différences et ouvrir la voie à une appréhension plus complète de la vérité qui est en Jésus [6].

Concluons : si la pénitence est le chemin par lequel doivent passer les Eglises, les confessions, et les courants théologiques en vue de l'unité, nous constatons que les deux rapports anglicans reconnaissent l'un et l'autre les faiblesses et les manquements de la tendance théologique et ecclésiastique que chacun d'eux représente. En revanche, nous n'avons guère trouvé cet accent dans le rapport non-conformiste, c'est-à-dire protestant réformé, qui se livre à une apologie soutenue de la Réforme prise comme un tout.

[1] *The Fulness of Christ*, p. 72-73.
[2] *Ibid.*, p. 73.
[3] *Ibid.*, p. 75.
[4] *Ibid.*, p. 76.
[5] *Ibid.*, p. 77.
[6] *Ibid.*, p. 84-85.

C'est un travers trop répandu dans nos milieux réformés continentaux pour que nous osions nous permettre un mot de blâme à l'égard des réformés anglo-saxons. L'heure est pourtant venue de nous souvenir que « quiconque s'abaissera sera élevé » et que l'Eglise qui acceptera de « perdre sa vie à cause du Christ et de l'Evangile (et de l'unité qui s'y trouve exigée), la sauvera, tandis que celle qui voudra la sauver la perdra ».

RICHARD PAQUIER

LE VÊTEMENT LITURGIQUE DANS L'ÉGLISE RÉFORMÉE

INTRODUCTION

Sous le titre « Petite histoire de la robe pastorale et du rabat », un précédent article [1] concluait qu'*à aucun moment la réflexion théologique de l'Eglise ne s'est exercée sur le vêtement liturgique de ses pasteurs*, des circonstances historiques, des traditions souvent hésitantes, des coutumes que rien ne justifie bibliquement, ayant seules, jusqu'à aujourd'hui, régenté la robe des pasteurs et leur rabat.

Il semble donc que pour esquisser une doctrine et une discipline du vêtement liturgique on ne soit nullement lié par des traditions sans fondement. Cependant nous savons tous que si des pasteurs peuvent ici ou là se permettre d'énoncer en chaire des doctrines éventuellement surprenantes ou contestables sans troubler le moins du monde des paroissiens peu attentifs, ce serait une belle agitation si un pasteur se mêlait de mettre un peu d'étoffe de couleur sur sa robe noire. Une réforme du vêtement liturgique ne peut donc être réalisée qu'avec beaucoup de prudence, après une patiente instruction des paroisses, en évitant les hardiesses individualistes et en soumettant toute initiative aux autorités supérieures que l'Eglise s'est données.

Toutefois cette prudence ne doit pas empêcher que la recherche ne soit ouverte et il n'est plus admissible que l'on soit traité de catholicisant chaque fois que l'on parle de jeter un peu de blanc sur tout notre noir. Pourquoi ce deuil perpétuel ? Sait-on d'ailleurs qu'il ne serait pas révolutionnaire de souhaiter, ainsi que le suggère le texte d'Apocalypse 19. 8, un changement aussi radical que l'adoption de la robe blanche, particulièrement pour la célébration de la Cène. « Nous permettons aux ministres de l'Eglise d'user, pour faire le

[1] *Verbum Caro*, volume V (1951), pages 84 à 95.

Nous ajouterons à cet article que sur des portraits genevois de la première moitié du XVIIe siècle (Jean Diodati, Théodore Tronchin) on voit le grand col blanc ouvert et la calotte que portaient les pasteurs de France à la même époque. Nous signalons d'autre part que certaines « toques » du Désert ont dû être carrées, car l'inventaire du contenu de la valise du pasteur François Rochette, arrêté en 1761 près de Caussade en Quercy, mentionne, avec sa robe et son rabat, « un bonnet carré ».

service de l'Eglise, d'un vêtement accoutumé blanc et de lin », déclare l'« Ordonnance ecclésiastique des Comté, Terres et Seigneuries de Montbéliard et Richeville » [1]. Cette ordonnance, rédigée en allemand pour Montbéliard et Riquewihr en 1559 et traduite en français par Léger Grimault en 1568, est antérieure à l'introduction du luthéranisme strict qui suivit l'échec à Montbéliard du Colloque de mars 1586 entre luthériens et réformés.

I. Vêtement liturgique et culte de l'Eglise

Il est inutile d'examiner ici l'histoire fort complexe du vêtement liturgique entre le premier siècle et la Réforme puisque rien dans la Parole de Dieu ne dicte à l'Eglise des contraintes précises concernant ce vêtement. Comme le dit excellemment l'Ordonnance de Montbéliard déjà citée : « Vu que les vêtements lévitiques et sacerdotaux, lesquels jadis étaient ordonnés et usités en la Loi de Moïse, ont été avec toute la prêtrise lévitique ôtés et abolis par la vraie lumière de l'Evangile, et qu'il n'y a point eu en l'administration des offices ecclésiastiques d'autres vêtements extérieurs ordonnés ni établis par notre Seigneur Jésus-Christ, ni par ses Apôtres, ains ont laissé à l'Eglise sa liberté en ces choses, moyennant que toutes choses soient faites honnêtement et à édification. »

Or cette « édification » comporte que ce qui doit être mis en avant c'est la Parole de Dieu et non son messager, d'où la nécessité d'un vêtement liturgique qui dépersonnalise l'officiant, et aussi d'un vêtement qui convienne à la louange et l'offrande qu'est le culte dû au Seigneur.

Le vêtement liturgique doit *dépersonnaliser* l'officiant. Dans le culte, celui-ci est à la fois messager de la Parole de Dieu et bouche de l'Eglise qui exprime par lui son adoration, sa repentance, son intercession. Il n'est plus ici Monsieur Un Tel qui choisit la couleur de ses costumes et le dessin de ses cravates, il est serviteur de l'Eglise; son vêtement est celui que lui donne l'Eglise [2] et sur lequel rien ne doit rappeler ses goûts vestimentaires personnels et ses particularités individuelles. C'est pourquoi on ne saurait admettre sur un vêtement « liturgique » le port de décorations, ou de distinctions de grades académiques [3], ou d'insignes de mouvements, même si ce sont des mouvements « chrétiens ». On est surpris de voir l'Eglise de Genève tolérer sur la robe pastorale, aux cultes pour Eclaireurs, une écharpe de soie noire avec la fleur de lys des Eclaireurs suisses, mi-partie blanche et rouge.

D'autre part il est juste que l'Eglise donne à ses pasteurs un vêtement « vocationnel », soulignant visiblement par là qu'une vocation atteint l'homme tout entier et le situe. Par ce vêtement, il ne s'agit donc pas seulement, dans la célébration liturgique, de désindividualiser l'homme, mais aussi de marquer la distinction d'avec d'autres vocations et « états » qui peuvent avoir leur costume caractérisant leurs charges et fonctions.

Un vêtement particulier convient à la *louange* qu'est le culte rendu par

[1] Edition française de Bâle, 1568.

[2] Ce vêtement liturgique est porté même dans des circonstances où cela peut sembler incommode ou dangereux, comme ce fut le cas pour la célébration du culte au Désert où la robe pouvait désigner d'emblée les pasteurs à la maréchaussée royale et leur rendre une fuite rapide fort difficile.

[3] Ceci concerne même les grades théologiques. Les insignes de docteur en théologie se portent dans certaines cérémonies officielles mais sont déplacés sur un vêtement liturgique pour célébrer la sainte cène.

l'Eglise à son Seigneur, louange d'une communauté, mais exprimée par les paroles et par les gestes d'un officiant. Dans la liturgie céleste de l'Apocalypse, il est donné à l'Eglise « de se revêtir d'un fin lin, éclatant, pur. Car le fin lin, ce sont les œuvres de justice des saints. [1] » Il s'agit de « ceux qui sont appelés au festin des noces de l'Agneau », festin joyeux dont, dans notre culte, la célébration de la sainte cène est l'anticipation. Un vêtement est donc associé à la louange, il fait partie de l'action de grâces et de l'allégresse de l'Eglise. Pourquoi, sur ces hommes noirs que nous sommes, ne serait pas jetée comme une promesse, un signe de notre espérance qui est certaine, la blancheur de ce fin lin ?

La beauté du vêtement liturgique peut être une *offrande*, participant à la reconnaissance que l'Eglise doit à l'Agneau immolé. Ce vêtement sera donc à la fois ample et sobre dans ses lignes, et si des couleurs interviennent sur le noir ou sur le blanc, leur choix devrait être attentivement étudié. Notons par exemple que, sur du noir, le violet ou le rouge violacé, si chers aux robes de l'Université et de l'Eglise romaine, sont souvent tristes ou vulgaires, et que parmi les couleurs liturgiques traditionnelles il y a le violet et le vert, teintes toujours délicates à employer. La beauté d'un violet ne supporte guère d'autres voisinages que le blanc, les gris clairs et les beiges. Les verts peuvent être délicatement somptueux, mais sont aussi très facilement criards. Enfin, là où la couleur interviendrait, ce ne devrait jamais être qu'en étoffe unie; les galons, ornements, passementeries, broderies sont à proscrire, ainsi d'ailleurs que les dentelles.

II. Manteau du « berger » et robe du « docteur »

Les termes mêmes par lesquels on nous désigne : « pasteurs » et « ministres du saint Evangile », expriment la signification symbolique du vêtement ecclésial.

Il est d'abord le *manteau* du *berger*, du « pasteur ». Il rappelle donc, par sa forme très ample et enveloppante, le grand manteau de ceux qui gardent et protègent les troupeaux pour leur maître. Le pasteur est le berger qui dirige dans la foi les fidèles que le Seigneur lui confie et qui sont visiblement groupés autour de lui dans l'église pour la célébration du culte.

Le vêtement liturgique est en même temps la *robe* du *docteur*, du « ministre du saint Evangile ». Il rappelle la longue robe des docteurs qui était la tenue officielle dans les académies ou universités. Le pasteur a un ministère doctoral, il explique la Parole de Dieu dans la prédication, le catéchisme, l'étude biblique.

Sur la robe du « docteur » est aujourd'hui le rabat blanc à deux bandes qui n'est apparu, par lente évolution de la forme du col, qu'à la fin du XVIIe siècle et qui se rencontre, souvent identique, également sur les robes des juristes et les costumes d'hommes honorés de fonctions municipales, car il n'y a pas toujours eu, comme actuellement en France, nette distinction entre notre rabat « ecclésiastique » à deux bandes et les rabats, en une seule pièce de linge plissé, des magistrats et des universitaires. On a dit du rabat des pasteurs qu'il symbolise les deux tables de la Loi et qu'il est en effet symptomatique que ce soit au moment où l'on s'est mis à prêcher surtout la morale que ce signe légaliste ait été adopté dans nos Eglises. Cette ironique interprétation ne repose sur aucun document et l'Eglise d'aujourd'hui est parfaitement libre de fixer que désormais ce rabat à deux bandes signifie pour elle l'Ancien et le

[1] Apocalypse 19. 8.

Nouveau Testament, les deux « volets » unis d'une même révélation, de toute cette Parole de Dieu que le « docteur » a pour charge d'annoncer et d'expliquer.

Mais cette robe doctorale ne revêt pas tout notre ministère qui ne se réduit pas à l'enseignement. C'est pourquoi nous pensons à une robe qui serait aussi un vêtement de prière dans lequel le messager de l'Eglise s'approche de Dieu parce qu'en Jésus-Christ Dieu s'est approché de nous pour nous revêtir de la grâce de Son pardon.

III. La distinction des charges

S'il y a une certaine hiérarchie dans le « gouvernement » de l'Eglise, il n'en existe aucune parmi les pasteurs en ce qui concerne dans le culte leur office liturgique de célébrants. Par conséquent tous les pasteurs, sans distinction, ont *la même robe*. Mais, sur cette même robe, il importe de marquer certaines fonctions. Il est anormal qu'aucun signe ne distingue visiblement un étudiant en théologie de seconde année, faisant une courte suffragance, d'un pasteur qui a été consacré ou d'un pasteur président de Conseil régional.

Les pasteurs devraient, à partir de la cérémonie même de leur consécration, ajouter une *étole* sur la robe qu'ils portaient déjà depuis le début de leur proposanat. Cette étole, large bande d'étoffe unie, portée en écharpe, symboliserait traditionnellement le joug doux et léger du Seigneur (Matthieu 11. 30) posé sur toute la vie de celui qui a été consacré [1]. Elle serait blanche comme la robe dont est revêtue la grande foule des adorateurs de l'Agneau (Ap. 7. 9) [2]. Elle pourrait être mi-partie blanche et jaune d'or pour un pasteur président de Conseil régional, entièrement jaune pour le président du Conseil national, le blanc comme le jaune signifiant le salut et la lumière dont les serviteurs du Christ sont revêtus avec Son joug.

Il n'y a aucune raison d'avoir peur de ce symbolisme extrêmement sobre et biblique, de cette discrète intervention de la couleur. Notre Eglise doit se débarrasser d'une telle crainte, car celle-ci provient en réalité d'une sorte de fausse conscience que se donne le protestant moyen, s'imaginant avoir compris l'Evangile d'une manière supérieurement spiritualiste.

IV. Discipline du vêtement liturgique

Le vêtement liturgique est exclusivement le vêtement d'un officiant. Dans une paroisse ayant plusieurs pasteurs, ils ne sont tous en robe que lorsqu'ils interviennent dans la célébration d'une partie du culte; sinon, ils prennent simplement place avec les autres membres du Conseil presbytéral. Mais tous les pasteurs sont en robe pour une consécration au cours de laquelle ils participent tous à un acte ecclésial, celui de l'imposition des mains [3].

Les fonctions liturgiques autres que la célébration des sacrements ne sont pas exclusivement réservées aux pasteurs. Une paroisse est dirigée par un collège d'*anciens*, appelés par Dieu et reconnus par l'Eglise, et il convient que cette réalité puisse être signifiée aux yeux des fidèles. Une part peut donc être

[1] Il vaudrait d'ailleurs mieux dire « ordonné ».

[2] Sur une robe blanche, cette étole pourrait aussi être aux couleurs liturgiques traditionnelles.

[3] On devrait aussi envisager que les pasteurs siègent en robe au Synode, assemblée du gouvernement de l'Eglise dont les délibérations ont les promesses de l'assistance du Saint-Esprit. Il en était ainsi au XVIIe siècle et cela débarrasserait peut-être nos Synodes d'un certain climat trop administratif ou parlementaire.

confiée à des anciens dans la célébration du culte et il serait normal qu'ils aient alors un vêtement particulier. On pourrait suggérer une sorte de courte robe en tissu léger, noire à revers blancs, ample et facile à enfiler, ouverte sur le devant comme la robe noire des prédicateurs de certaines Eglises presbytériennes d'Amérique [1].

D'autre part les sacristains (que nous devons éviter d'appeler concierges) devraient avoir une tunique et non un habit, car il vaut mieux qu'ils ressemblent à un lévite qu'à un huissier.

Que l'on comprenne bien qu'il n'y a en tout ceci aucun esthétisme, ni aucune secrète envie de formes plus somptueuses de la célébration liturgique, mais, dans une Eglise qui redécouvre en même temps qu'un sens plus exigeant de la merveilleuse puissance de la Parole un plus fervent épanouissement de sa vie sacramentelle, le souci de se pencher, avec soin et sérieux, sur l'un des signes — très secondaire, c'est entendu — de la visibilité de l'honneur et de la louange qui sont dus à Jésus-Christ, le Seigneur.

PAUL ROMANE-MUSCULUS

NOTE SUR L'ÉTAT PRÉSENT DU VÊTEMENT LITURGIQUE DES PASTEURS

Une cérémonie, telle qu'une consécration groupant de nombreux pasteurs en robe, souligne parfois d'une manière affligeante l'inexcusable état de vétusté de quelques robes et montre aussi de regrettables disparités de détail.

On n'est pas sans remarquer par exemple une certaine anarchie dans la forme des *rabats*. Au culte solennel d'un Synode régional à Niort, au printemps 1945, peu avant de passer de la grande sacristie dans l'église, le président Marc Bœgner me disait en souriant : « Vous qui vous intéressez au vêtement liturgique, que pensez-vous de cette étonnante variété de rabats ? » Il y avait vraiment là, dans les dimensions, des différences surprenantes, allant du petit carré de fine baptiste à peine grand comme un double domino au rabat descendant presque jusqu'à la ceinture en deux bandes flottantes très écartées et ornées d'ourlets à jour ! Il y en avait de souples et presque transparents, et d'autres raides et épais comme des plastrons.

Un rabat ne devrait pas avoir plus de douze centimètres de haut. Il doit être très légèrement amidonné, en toile fine avec un ourlet sans fantaisie mais ayant assez de largeur pour en accentuer les bords. Les deux bandes doivent être unies dans le haut sur les premiers centimètres pour éviter que les mouvements ne leur donnent trop d'écartement. On n'y ajoute aucun nœud ni aucune bordure froncée comme cela se voyait ici ou là sous le menton de certains pasteurs âgés.

Le rabat doit prendre *sur* un col de chemise, rabattu, et non sous un col à coins cassés qui donne au port de la tête un air de réception mondaine. (Bien entendu le col à peine visible de la chemise, ainsi que les poignets, sont blancs.)

La *robe* réformée, avec dans le dos des plis partant du col droit et avec des manches très amples, est un peu différente de la robe luthérienne dont les fronces serrées partent d'un grand empiècement couvrant les épaules et dont les manches sont boutonnées aux poignets. Les fantaisies sont assez rares, quoique j'aie vu dans l'Ouest une robe semblable à un manteau, ouverte devant et seulement fermée sur la poitrine par une sorte d'agrafe, et aussi une robe s'enfilant par le haut comme un chandail.

La coupe d'une robe et son ample drapé demandent un soin attentif. Beaucoup de pasteurs français connaissent les robes qu'exécutait un grand tailleur parisien proche de l'Oratoire du Louvre tandis qu'un grand magasin, à peu près pour le même prix, fournissait des robes pastorales ressemblant à des robes d'avocat retouchées et n'ayant aucune « tenue ». Les boutons doivent être plats et recouverts du même satin que les revers;

[1] Il paraît que vers 1903, à Paris, en l'Eglise réformée de Pentemont, la lecture des dix commandements était faite par un ancien qui enfilait une sorte de pèlerine.

rien n'est plus laid que les petits boutons noirs ronds imitant un nœud de passementerie et communément appelés « boutons de curé ».

La robe « française » est très chaude en été et certains pasteurs préfèrent la robe « suisse», plus légère, sans ceinture, à petit col rabattu.

On évitera sous une robe le dépassement d'un pantalon brun ou beige, ou de chaussettes de fantaisie. Les chaussures seront noires et à semelle de caoutchouc supprimant le bruit fait en marchant pour se rendre de la sacristie au chœur et de la table de communion à la chaire.

Les *toques* sont de plus en plus délaissées. Elles restent réservées aux pasteurs chauves pour protéger leur crâne du froid ou du grand soleil lors des enterrements, lesquels deviennent d'ailleurs des cérémonies très brèves et de caractère intime, souvent célébrées en vêtement « civil ». Les toques devraient être aussi basses que possible car elles sont fort disgracieuses, surtout quand elles sont trop hautes et surmontées d'une houppe de soie au lieu d'un simple grand bouton plat recouvert de drap. C'est une coiffure qu'il faudrait peut-être résolument abandonner; sur un vêtement liturgique il n'y aurait guère d'autre solution logique et harmonieuse qu'un capuchon d'étoffe souple que l'on ne relève qu'en cas de nécessité de se protéger la tête. Dans un cimetière, je préfère ressembler à un moine qu'à un juge.

P. R.-M.

CORRESPONDANCE

Lausanne, le 17 décembre 1951

Monsieur le pasteur Jean-Louis Leuba
Directeur de la revue *Verbum Caro*
33, Kanonengasse
BALE

Monsieur le pasteur et cher collègue,

Vous êtes un homme heureux : non seulement vous avez écrit un livre qui a eu un certain retentissement, mais vous disposez d'une revue pour vous ériger en critique de vos critiques. Souffrez que le plus malmené d'entre eux vous dise, et dise à vos lecteurs, pourquoi votre réponse lui a paru singulièrement décevante [1].

Vous avez présenté votre ouvrage comme une étude de « théologie biblique » en vous défendant de sortir des limites d'une étude de ce genre [2]. Avais-je dès lors une autre question à me poser que celle-ci : « La thèse de M. Leuba s'accorde-t-elle avec le témoignage du Nouveau Testament ? » En suivant les divisions de votre livre, j'ai pris la peine de faire cette vérification à propos du Christ, des apôtres et de l'Eglise, et je suis arrivé à la conclusion que le Nouveau Testament ne connaît pas le « dualisme fondamental » de l'institution et de l'événement, tel que vous l'avez exposé.

Pour vous dispenser d'examiner sérieusement une conclusion qui semble ne pas avoir eu l'heur de vous plaire, vous me reprochez de ne pas « engager

[1] Cf. *Verbum Caro*, 19, p. 105-109.
[2] *L'institution et l'événement*, p. 5, 113, 124.

la discussion avec vos auteurs aussi » [1]. Mais si vraiment ils sont « vos auteurs », en discutant votre thèse, j'ai discuté aussi la leur. Avez-vous raison d'ailleurs de vous abriter derrière les grands noms de Harnack, Holl, Wagenmann et Goguel ? Ces historiens éminents étaient trop avertis de la relativité de la recherche historique pour avoir jamais tenu les conclusions de leurs travaux pour des vérités intangibles. Ils les savaient valables dans la mesure où elles s'accordent avec le témoignage des textes et rendent compte des faits, toujours sujettes à révision, susceptibles d'être abandonnées, non sans avoir été utiles en attirant pendant un temps l'attention sur un problème. Le dernier à s'être exprimé sur « les deux types de ministère », « charismatique » et « institutionnel », M. Goguel a commencé le chapitre qu'il leur consacre par ces lignes significatives : « Peu de questions sont aussi obscures que celles de l'organisation des communautés chrétiennes dans le premier siècle de leur histoire. Les documents dont on dispose permettent seulement d'apercevoir quelques faits plus ou moins isolés qu'il faut bien se garder de généraliser. Ce n'est que très partiellement qu'il est possible de les grouper et de les expliquer les uns par les autres autrement que par conjecture. — Il n'est dans ces conditions pas surprenant que beaucoup de théories développées sur l'organisation de l'Eglise primitive et la nature des ministères qui s'y sont exercés aient été plus ou moins influencées par des vues théoriques. » Et après avoir évoqué en quelques lignes la controverse Harnack-Sohm, M. Goguel conclut ses remarques liminaires par ces mots : « La réalité est moins simple. [2] » Que « la réalité soit moins simple», qu'elle fasse éclater le cadre dans lequel vous prétendez l'enfermer, c'est ce que j'ai essayé de vous montrer en vous signalant un certain nombre de textes du Nouveau Testament qui semblent vous avoir échappé.

Votre thèse, nous ne saurions l'oublier, n'est pas une thèse d'histoire, mais de théologie, comme le dit clairement son sous-titre : « Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament ». Elle ne relève pas dès lors d'un autre critère que celui de la fidélité à l'Ecriture. Je vous ai donc opposé des textes, attestant des faits. Il fallait établir que j'ai mal interprété ces textes et que les faits allégués n'en sont pas. Vous n'avez même pas esquissé cette discussion nécessaire. Rencontrant dans votre livre cette affirmation qui commande en partie votre thèse relative au « dualisme ecclésiastique » : « L'Eglise judéochrétienne se développe selon un principe immanent qui n'est autre que l'Esprit déposé en elle » [3], je vous ai posé une question précise : « Est-ce par inadvertance ou emporté par les exigences de son système, que M. Leuba a imputé au Nouveau Testament l'assimilation de l'Esprit à un « principe immanent » ? Comment Dieu, comment le Seigneur se séparerait-il de son Esprit ? Comment le « déposerait »-il, fût-ce dans la plus institutionnelle des Eglises ? [4] » A cette question, comme à toutes celles que vous posait une critique appelée par vous-même « critique de base », j'ai cherché vainement la moindre réponse.

Pour vous justifier de ne pas répondre, vous dites que « toute discussion valable ne peut s'établir que sur une base commune. M. Masson n'a pas cherché cette base. [5] » Surprenante déclaration en vérité ! Pour critiquer votre livre, je cite l'Ecriture, rien que l'Ecriture, dont je supposais que vous reconnaissiez

[1] *Verbum Caro*, art. cit., p. 106.
[2] Cf. MAURICE GOGUEL, *L'Eglise primitive*, Paris 1947, p. 110.
[3] Cf. *L'institution et l'événement*, p. 111.
[4] *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1950, p. 277.
[5] *Verbum Caro*, art. cit., p. 107.

comme moi l'autorité; avais-je à chercher ailleurs une « base commune » de discussion ? S'agissant d'une thèse de théologie du Nouveau Testament, était-il « base de discussion » plus solide, et qui devait nous être plus « commune » que l'Ecriture ? Si des théologiens réformés ne peuvent plus se rencontrer sur cette « base », toute discussion est, en effet, impossible entre nous, mais je vous laisse la responsabilité d'une telle affirmation et des peu réjouissantes perspectives qu'elle ouvre à l'entente œcuménique, que vous avez la noble ambition de promouvoir.

Je m'en serais tenu là, si vous n'aviez jugé bon d'ajouter aux pages de votre article me concernant une note finale qui appelle une explication. Peut-être dois-je à l'éditeur du *Commentaire du Nouveau Testament*, qui est aussi celui de *Verbum Caro*, de ne pas laisser croire qu'il a introduit dans ses collections une œuvre aussi suspecte que ne l'est, selon vous, le *Commentaire de l'Epître aux Colossiens*. Il faut vraiment un vigoureux parti pris pour déclarer que j'ai cru « nécessaire pour comprendre l'Epître aux Colossiens, de l'amputer des passages relatifs à l'Eglise », alors que tout lecteur peut constater le contraire, et même que, rompant avec la grande majorité des exégètes, j'ai montré que certaines expressions ne se comprennent que par leur référence à l'Eglise, Corps du Christ [1]. Quant « aux hypothèses d'Holtzmann » que j'aurais « exhumées », je n'en connais qu'une, et j'y ai été ramené parce qu'elle m'a paru seule rendre compte d'un grand nombre de difficultés exégétiques et des rapports très particuliers des Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens. Je me suis gardé d'ailleurs de faire dépendre mon commentaire de cette hypothèse de critique littéraire. En la reprenant, je me suis livré, dites-vous, « à la peu réjouissante besogne de reléguer dans l'anonymat l'un des plus grands théologiens du siècle apostolique ». C'est vraiment m'attribuer un pouvoir étonnant. Car enfin ce théologien n'est pas saint Paul, j'imagine ! Serait-ce l'auteur de l'Epître aux Ephésiens auquel nous devrions, par conjecture, l'Epître aux Colossiens sous sa forme canonique ? Mais il y a longtemps que de nombreux critiques voient dans l'Epître aux Ephésiens l'œuvre d'un disciple anonyme de Paul, et c'est encore l'avis de maîtres de la théologie contemporaine comme Martin Dibelius, Rudolf Bultmann, Ethelbert Stauffer et Maurice Goguel, pour ne citer que les plus connus. En quoi l'apôtre Paul serait-il diminué d'avoir eu des disciples capables d'écrire des épîtres sous son nom, selon l'usage du temps, sans se montrer trop inférieurs à cette audacieuse entreprise ? Il n'y avait pas à « reléguer dans l'anonymat » l'auteur de l'Epître aux Ephésiens, car il semble l'avoir délibérément choisi, comme l'auteur du quatrième Evangile [2]. Après tout, cet « anonymat » a sa grandeur, cet effacement total de l'homme devant la vérité divine, devant l'enseignement du Seigneur et des apôtres.

Je m'excuse de l'ampleur d'une réponse qui ne porte pourtant que sur l'essentiel. Soyez assuré que n'ayant ni le goût, ni le temps de la controverse, je n'encombrerai pas une seconde fois *Verbum Caro* de ma prose.

Dans l'espoir que vous voudrez bien mettre ces pages sous les yeux de vos lecteurs dans un prochain numéro de cette revue, je vous prie de croire, Monsieur le pasteur et cher collègue, à mes sentiments les meilleurs.

CHARLES MASSON

[1] Colossiens 2. 9 et 17; 3. 5.

[2] « L'évangéliste n'a voulu être qu'un témoin anonyme, et tel il demeure pour nous », PH.-H. MENOUD, *L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes*, Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, 3, p. 77.

Il était tout naturel de mettre sans tarder les lignes de M. Masson sous les yeux du lecteur. Peut-être aurai-je le temps et l'occasion d'y revenir et d'aborder le nœud de la question : comment se rencontrer vraiment sur la « base commune » de l'Ecriture ? Peut-être me sera-t-il donné de faire comprendre pourquoi la recension de M. Masson m'avait « déçu » le premier (à la différence d'autres comptes rendus, tout aussi critiques parfois que le sien [1]), et pourquoi ma réponse ne pouvait que lui paraître « décevante ».

En tout état de cause, que M. Masson soit assuré de ma reconnaissance pour sa ferme et tranquille franchise.

J.-L. L.

BIBLIOGRAPHIE

JEAN DANIÉLOU, S. J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise* (Lex orandi 11, Les Editions du Cerf, Paris, 1951, 479 p.).

Ce livre se lit sans que jamais l'intérêt faiblisse, et l'on se demande ce qu'il faut le plus admirer de l'ample érudition de l'auteur ou de sa passion communicative pour l'époque qu'il étudie. Le sous-titre indique le contenu de l'ouvrage : il s'agit de suivre les Pères dans leur interprétation de la liturgie et des fêtes, et en particulier de montrer comment, selon eux, elles sont « dans le temps présent de l'histoire sainte, la continuation des grandes œuvres de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament et la préfiguration de l'Eschatologie » (p. 303). Dans un compte rendu, il n'est pas possible de relever tout ce qu'un tel livre apporte d'enrichissement et de surprises, ni toutes les questions qu'il suscite. Enumérons seulement quelques-uns des points traités pour montrer qu'on ne regrette pas le temps qu'il faut consacrer à cet ouvrage : les rites baptismaux et eucharistiques — le sens du catéchuménat — la théologie du vêtement — l'exorcisme et le combat contre les démons — la typologie christologique et sacramentelle de l'Ancien Testament — la confirmation — le sens théologique du dimanche — la doctrine chrétienne du temps et de l'histoire — le fondement de l'espérance millénariste, etc. Contribution importante à l'exégèse du Nouveau Testament (pour laquelle des perspectives inattendues s'ouvrent fréquemment) et beau livre de spiritualité à cause des nombreuses citations des Pères, l'ouvrage du savant professeur de l'Institut catholique de Paris me paraît être surtout une excellente introduction à la pensée et à la vie de l'Eglise des premiers siècles.

J. J. v. A.

[1] Telles la plupart des recensions citées dans ma *Défense et illustration*, auxquelles on ajoutera deux critiques tout récemment parues, celle, si constructive, de M. O. CULLMANN (*Theologische Zeitschrift*, Bâle 1951, p. 446-450) et celle, si nuancée, de M. I. FELTER (article « Kirkens enhed i nytestamentlig belysning », revue *Praesteforeningens Blad*, Copenhague 1951, p. 621-624).

Imprimerie Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel (Suisse)
Printed in Switzerland

TABLE DES MATIÈRES

Vol. 5. Nos 17-20. P. 1-188

Les chiffres en italiques désignent le numéro de la revue, les chiffres en caractères romains désignent la page.

ARTICLES DE FOND

BIELSCHOWSKY, ALAIN et STAUFFER, RICHARD. Bibliographie des écrits de Théo Preiss *17*, 51

COURVOISIER, JAQUES. y a-t-il eu fondation d'une Eglise protestante à Genève au XVIe siècle ? *18*, 69

Le Conseil œcuménique, le Manifeste de Toronto et nos Eglises *20*, 145

CULLMANN, OSCAR. Le christianisme primitif et la civilisation . *18*, 57

GANDER, GEORGES. Notule sur Luc 7. 29-30 . . . . . *19*, 141

LEUBA, JEAN-LOUIS. L'institution et l'événement, défense et illustration *19*, 105

MASSON, CHARLES. Correspondance *20*, 184

PAQUIER, RICHARD. « Catholicisme » et « Protestantisme » en chrétienté anglaise, documents et commentaires *20*, 155

ROMANE-MUSCULUS, PAUL. Petite histoire de la robe pastorale et du rabat *18*, 84

Le vêtement liturgique dans l'Eglise réformée *20*, 179

THURIAN, MAX. Le dogme de l'Assomption *17*, 2

La nouvelle messe de l'Assomption, « Signum Magnum » *17*, 41

Postscriptum *17*, 48

La vie liturgique *19*, 128

TRIBUNE ŒCUMÉNIQUE

CURTIS, GEOFFREY. Réflexions d'un anglican sur la pensée œcuménique du Père Congar *18*, 96

ÉTUDE CRITIQUE

VON ALLMEN, JEAN-JACQUES. Sacramentum futuri (à propos de l'ouvrage de Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*) *18*, 99

Bibliographie *17*, 56; *18*, 102; *19*, 144; *20* 187

Ouvrages reçus . . . . . *17*, *couv.*, *18*, 104

Bind this in at rear

OUVRAGES REÇUS

AUBERT, ROGER. *Le problème de l'acte de foi.* Données traditionnelles et résultats des controverses récentes. E. Warny, Louvain, 2e éd., 1950 (Publications universitaires de Louvain).

BARTH, KARL. *Esquisse d'une dogmatique.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950 (Bibliothèque théologique).

BONNARD, PIERRE, et MASSON, CHARLES. *L'Epître de saint Paul aux Philippiens et l'Epître de saint Paul aux Colossiens.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950 (Commentaire du Nouveau Testament).

BOUVIER, ANDRÉ. *L'œcuménisme au carrefour.* Genève 1950 (Les cahiers de « Foi et Vérité », N° 19).

CAILLIET, EMILE, and BLANKENAGEL, JOHN C. *Pascal's short life of Christ.* Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey 1950 (Princeton Pamphlets, N° 5).

CONGAR, YVES M.-J. *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise.* Editions du Cerf, Paris 1950 (Collection Unam Sanctam, N° 20).

DESCAMPS, ALBERT. *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne.* Editions J. Duculot, Gembloux 1950 (Publications universitaires de Louvain).

Die Treysa-Konferenz 1950 über das Thema Gerechtigkeit in biblischer Sicht herausgegeben von der Studienabteilung des oekumenischen Rates der Kirchen, Genf.

Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens. Chr. Kaiser Verlag, München 1950.

Foi et Raison. Sonor S. A., Genève 1950 (Centre protestant d'études).

GUILLET, JACQUES. *Thèmes bibliques.* Etudes sur l'expression et le développement de la Révélation. Aubier, Paris 1951 (Collection « Théologie ». Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, N° 18).

GUYÉNOT, EMILE. *Deux problèmes insolubles de la biologie transformiste.* L'origine de la vie. Les grandes étapes de l'évolution animale. Genève 1950 (Les cahiers de « Foi et Vérité », N° 20).

HUNTER, A.-M. *Un Seigneur, une Eglise, un Salut. L'unité du Nouveau Testament.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950 (Collection « L'Actualité protestante », série biblique).

KIRSCHBAUM, CHARLOTTE VON. *Découverte de la femme.* Edition du Centre protestant d'études, section féminine, Genève 1951.

KLEIN, FRÉDÉRIC. *Esquisse d'une théorie intuitiviste de la connaissance religieuse.* Editions H. Messeiller, Neuchâtel s. d.

Le christianisme aux quinze premiers siècles. Editions Berger-Levrault, Paris 1951.

LOWRIE, WALTER. *Johann Georg Hamann. An Existentialist.* Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey 1950 (Princeton Pamphlets, N° 6).

MARCEL, PIERRE CH. *Le baptême, sacrement de l'alliance de grâce.* La Revue Réformée, N° 2-3, Saint-Germain-en-Laye, octobre 1950.

MAURIS, EDOUARD. *Le travail de l'homme et son œuvre.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950 (Cahiers théologiques, N° 27).

MEHL-KOEHNLEIN, HERRADE. *L'homme selon l'apôtre Paul.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950 (Cahiers théologiques, N° 28).

MONTET, CHARLES DE. *Evolution vers l'essentiel.* Librairie Rouge, Lausanne 1950.

NICOD, HENRI. *La danseuse du roi.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950 (Collection missionnaire).

PACHE, RENÉ. *Œcuménisme.* Revue de la Faculté libre de théologie protestante d'Aix-en-Provence, N° de juillet-septembre 1950.

PERRIRAZ, LOUIS. *Histoire de la théologie protestante au XIXe siècle.* I. Les doctrines : de Kant à Karl Barth. Editions Henri Messeiller, Neuchâtel, s. d.

ROULLET, YANN. *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* Plon, Paris 1950.